

# السلام في اصول الدين

لإمام الحرمين أبي المعالي الجويني

حقيقته وقدم عليه

ر. م. فراغت

تبراز ١٣٦٠





32101 020854566

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

This book is due on the latest date  
stamped below. Please return or renew  
by this date.

DUE JUN 15 1999

JUN 15 2000

JUN 15 2011

JUN 15 2010

JUN 15 2007

JUN 15 2010



یادبود  
آغاز پانزدهمین سن  
از

هِجْرَتِ رَسُولِ الْكَرَمِ  
صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ





دانشگاه ملی ایران

ماشاء الله تبارک و تعالی، مؤنزال کائنات  
مؤسسه مطالعات اسلامی، شعبه تهران  
ماہنامہ کازمی دانشکدہ اہل بیت



دانشگاه تهران

# الشیامل فی اصول الدین

لایمَام الحِمْزِی بن ابی المعالی الجونی

حَقَّقَهُ وَقَدَّمَ عَلَيْهِ

ر.م. فرامان

تهران ۱۳۶۰



2271  
5066  
385  
1981

## سلسله دانش ایرانی

۲۷

زیر نظر

چارلز آدامز

استاد دانشگاه مالدویل  
مدير مؤسسه مطالعات اسلامی

مهدی محقق

استاد دانشگاه تهران  
وابسته تحقیقاتی دانشگاه مالدویل

انتشارات

مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل

شعبه تهران

با همکاری دانشگاه تهران

صندوق پستی ۳۹۴/۱۹۳۳

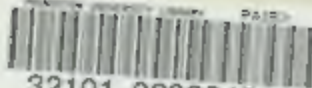
تعداد ۱۵۰۰ نسخه از این کتاب در چاپخانه حیدری چاپ شد  
چاپ و ترجمه و اقتباس از این کتاب منوط به اجازه ناظران این سلسله است

قیمت ۶۰۰ ریال

مرکز فروش :

- (۱) کتابفروشی طهوری ، خیابان انقلاب مقابل دانشگاه تهران
- (۲) فروشگاه انجمن حکمت و فلسفه ایران ، خیابان فرانسه جنب کوچه نظامی





32101 020854566

## سلسله دانش ایرانی

انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل کانادا - مونترال،  
شعبه تهران

باهمکاری دانشگاه تهران

زیر نظر: مهدی محقق و چارلز آدامز

- ۱ - شرح غرر الفرائد معروف به شرح منظومه حکمت سبزواری، قسمت امور عامه و جوهر و عرض با مقدمه فارسی و انگلیسی و فرهنگ اصطلاحات فلسفی، به اهتمام پروفیسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق. (چاپ شده ۱۳۴۸، چاپ دوم ۱۳۶۰)
- ۲ - تعلیقه میرزا مهدی آشتیانی بر شرح منظومه حکمت سبزواری، به اهتمام دکتر عبدالجواد قلاطوری و دکتر مهدی محقق و مقدمه انگلیسی پروفیسور ایزوتسو (جلد اول، چاپ شده ۱۳۵۲)
- ۳ - تعلیقه میرزا مهدی آشتیانی بر شرح منظومه حکمت سبزواری، مقدمه فارسی و فهرست تفصیلی مطالب و تعلیقات، به اهتمام دکتر عبدالجواد قلاطوری و دکتر مهدی محقق (جلد دوم، زیر چاپ)
- ۴ - مجموعه سخنرانیها و مقاله‌ها در فلسفه و عرفان اسلامی (بیانهای فارسی عربی و فرانسه و انگلیسی)، به اهتمام دکتر مهدی محقق و دکتر هرمان لندلت (چاپ شده ۱۳۵۰)
- ۵ - کاشف الاسرار نورالدین اسفراینی یا نظام پاسخ به چند پرسش و رساله در روش سلوک و خلوت نشینی، با ترجمه و مقدمه به زبان فرانسه، به اهتمام دکتر هرمان لندلت (چاپ شده ۱۳۵۸)

- ۶ - مرموزات اسدی در مزمورات داودی ، نجم‌الدین رازی ، به اهتمام دکتر محمد رضا شفیعی کدکنی و مقدمه انگلیسی دکتر هرمان لندلت ( چاپ شده ۱۳۵۲ )
- ۷ - قیسات میرداماد یا انتقام شرح حال تفصیلی و خلاصه افکار آن حکیم ، به اهتمام دکتر مهدی محقق و دکتر موسوی بهبهانی و ابراهیم دیباجی و پروفیسور ایزوتسو با مقدمه انگلیسی (جلد اول ، متن ، چاپ شده ۱۳۵۶)
- ۸ - مجموعه رسائل و مقالات درباره منطق و مباحث الفاظ ( بزبانهای فارسی و عربی و فرانسه و انگلیسی ) به اهتمام پروفیسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق ( چاپ شده ۱۳۵۳ )
- ۹ - مجموعه مقالات به زبانهای فارسی و عربی و انگلیسی و فرانسه و آلمانی به افتخار پروفیسور هازی کرین ، زیر نظر دکتر مهد حسین نصر ( چاپ شده ۱۳۵۶ )
- ۱۰ - ترجمه انگلیسی شرح غرر القرائد معروف به شرح منظومه حکمت ، قسمت امور عامه و جوهر و عرض ، به وسیله پروفیسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق با مقدمه ای در شرح احوال و آثار آن حکیم ( چاپ شده در نیویورک ۱۳۵۶ )
- ۱۱ - طرح کلی متافیزیک اسلامی بر اساس تعلیقه میرزا مهدی آشتیانی بر شرح منظومه حکمت به زبان انگلیسی ، تألیف پروفیسور ایزوتسو ( آماده چاپ )
- ۱۲ - قیسات میرداماد ( جلد دوم ) ، مقدمه فارسی و انگلیسی و فهرست تفصیلی مطالب و تعلیقات و اختلاف نسخ ، به اهتمام پروفیسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق و ابراهیم دیباجی و دکتر موسوی بهبهانی ( آماده چاپ )
- ۱۳ - افلاطون فی الاسلام ، مشتمل بر رساله‌هایی از فارابی و دیگران و تحقیق درباره آنها ، به اهتمام دکتر عبدالرحمن بدوی ( چاپ شده ۱۳۵۳ )
- ۱۴ - فیلسوف ری محمد بن زکریای رازی ، تألیف دکتر مهدی محقق به پیوست سه مقدمه بزبان فارسی و دو مقاله بزبان انگلیسی ( چاپ شده ۱۳۵۲ )
- ۱۵ - جام جهان‌نمای ، ترجمه فارسی کتاب التحصیل بهمنیار بن مرزبان ، به اهتمام عبدالله نورانی و محمد تقی دانش پژوه ( نزدیک با انتشار )
- ۱۶ - جاویدان خرد این مسکویه ، ترجمه تقی‌الدین محمد شوشتری ، به اهتمام دکتر

هر روز ثروتن با مقدمه زبان فرانسه از پروفیسور محمد رکون و ترجمه آن اردکتر رض  
دوری (چاپ شده ۱۳۵۵)

۱۷ - بخت مقاله در مباحث علمی و فلسفی و کلامی و فقهی اسلامی . اردکتر  
مهدی محقق ، مقدمه نگیزی پروفیسور ژورف فان اس و ترجمه آن استاد احمد آرام  
(چاپ شده ۱۳۵۵)

۱۸ - اورهیدیه ، عبدالله ربوری ، به اهتمام سید جلال الدین آشتیانی ، مقدمه  
نگیزی اردکتر سید حسین نصر (چاپ شده ۱۳۵۴)

۱۹ - اندرة ماحرة ، عبدالرحمن حیدری ، به پیوست حواشی مؤلف و شرح عبدالجبار  
لاری و حکمت عمادیه ، به اهتمام دکتری بیکولا هیر و دکترموسوی سهمانی و ترجمه مقدمه  
نگیزی آن استاد احمد آرام (چاپ شده ۱۳۵۸)

۲۰ - دیو ، شعاع و رسائل امیری لاهیجی شارح گشس رار ، به اهتمام دکتر  
رانت رحمانی ، مقدمه ، نگیزی اردحام نوش آفرین انصاری (چاپ شده ۱۳۵۷)

۲۱ - دیوان ناصر خسرو ، (جلد اول ، متن ، بهام ، سجع ، ردفا) ، به اهتمام  
محنی میروی و دکترمهدی محقق (چاپ شده ۱۳۵۷)

۲۲ - شرح فصوص الحکمة منسوب به ، نصر فارسی ، اردکتر محسنی سنرا ادی ، به  
اهتمام محمدنقی دانش پژوه ، یادو مقاله بریان فرانسه اردکتر جلال جبر و سلیمان ، پینس و ترجمه آن  
دو مقاله اردکتر ابوالقاسم ، ورحسینی (چاپ شده ۱۳۵۸)

۲۳ - رباب نامه ، سعدون ولد پسر مولان جلال الدین رومی ، به اهتمام دکترمحسن سلطانی  
نگردنر امیزی ، ترجمه فارسی خلاصه مقدمه ، دکتر حکیم الدین قریشی (چاپ شده ۱۳۵۹)  
۲۴ - تلخیص المحصل ، خواجه نصیر الدین صنوسی ، بهاهتمام رسائل و هوئد کلامی ارد  
آن حکیم ، بهاهتمام عبدالله نورانی (چاپ شده ۱۳۵۹)

۲۵ - شرح فصوص الحکم بحی الدین ابن عربی ، اردکتر سید شیری ، بهاهتمام  
دکتر رحمانی مظلومی ، به پیوست مقاله اردکتر سید جلال ، بهاهتمام (چاپ شده ۱۳۵۹)  
۲۶ - شرح بخت و پنج مقدمه ابن میمون ، اردکتر عبدالله محمدنقی بکر ته ری

۲۵- مہتمم دکنر مہدی محقق و ترجمہ فارسی یوسینہ دکنر سید جعفر مجیدی (چاپ شدہ ۱۳۶۰)

۲۶- اشامل فی اصول الدین ، امام الحرمین جوینی ، بہ اہتمام پروفیسور ریچارد فورڈکٹ و ترجمہ مقدمہ آنر دکنر سید جلال الدین محتوی (چاپ شدہ ۱۳۶۰)

۲۸- الامد علی الامد ، بواخت ، عمری ، بہ اہتمام پروفیسور اورت روسن و ترجمہ مقدمہ آنر دکنر سید جلال الدین محتوی (چاپ شدہ در عرب ۱۳۵۷)

۲۹- بیاد حکمت سرواری ، پروفیسور بروٹسو ، تعالیٰ تازہ و بو ازہدہ ، حاج ملاحدی سرواری ، ترجمہ دکنر سید جلال الدین محتوی (چاپ شدہ ۱۳۶۰)

۳۰- معالم الدین و ملاد المحبت ، معروف بہ معالم الاصول ، شیخ حسن بن شیع بن معروف بہ شہید ثانی ، اہتمام دکنر مہدی محقق (زیر چاپ)

۳۱- ادبناہرین ، صر حمر و (من ہارہی بر اساس نسخہ ہی کھن) ، اہتمام پروفیسور ویکتور (آمادہ چاپ)

۳۲- راد المسافرین ، صر حمر و (ترجمہ انگریزی نامقدہ) ، اہتمام پروفیسور ویکتور (آمادہ چاپ)

۳۳- شرح فہست میرداماد ، محمد بن علی ابن ابی اعانوی معروف بہ سید احمد اعانوی ، اہتمام دکنر مہدی محقق (آمادہ چاپ)

۳۴- شوارق الاہام فی شرح حرید الکلام ، عبدالرزاق لاهیجی ، اہتمام دکنر مہدی محقق و پروفیسور بروٹسو (آمادہ چاپ)

۳۵- نظریات عم الکلام عبدالشیخ لعید ، مارتن مکادموت ، ترجمہ انگریزی بہ فارسی یوسینہ استاد احمد آرم (زیر چاپ)

۳۶- المدأ و المدد ، شیخ رئیس ابوعلی بن سید ، بہ اہتمام استاد عبداللہ بوری (برڈکٹ و انتشار)

۳۷- شرح عرراہر لد (چاپ دوم شمرہ ۱)

# مقدمة مصحح

ترجمة

دكتور سيد جلال الدين مجتهدوى



بعضی از نخستین قسمت کتاب «الشامل فی اصول الدین» ضعیف‌الوالمعالی  
 عبدالمحدث بن عبدالله بن یوسف البهویسی، معروف به امام الحرمین (۴۱۹-۱۰۶۸-  
 ۴۸۷-۱۰۸۵)، بیش از پانزده سال پیش نسبت آمدند. عبدالله آن حدود شصت  
 صفحه از همان اثر توسط استاد ع. س. النشار، در ۱۹۶۹، بصمیمه بعضی که  
 قبلاً منتشر شده بود، انتشار یافت. در حدود همین زمان بود که استاد محترم  
 مهدی محقق از مؤسسه مطالعات اسلامی فیلمی از نسخه خطی شماره ۳۵۰ کتابخانه  
 مرکزی دانشگاه تهران را این پیشنهاد که من آن را برای چاپ آماده سازم  
 فرستادند. این نسخه هر چند بعضی مطالب مهم جدید را عرضه می‌کرد، بیشتر  
 آنچه حاوی است قبلاً در چاپ النشار از نخستین قسمت «شامل» در دسترس بود.  
 ادین دلیل و برای اینکه متنی که در نشر چاپ شده اساساً نسبت به متن نسخه  
 تهران برتر است، کارآمده را حتی نسخه اخیر برای انتشار به نظر می‌برد و فوری  
 رسید. در نتیجه کارهای دیگر به میان آمد. اصولاً من امیدوار بودم که رای  
 بررسی تمام آن کتاب وقتی پیدا کنم اما برای چنین طرخی به علت طولانی بودن  
 کتب و اختلاف بسیار در عبارات نسخه‌ها، توانستم فرصت کافی نیامد و سرانجام  
 به این نتیجه رسیدم که چون مطالب جدید دارای فایده مهمی برای ترویج فلسفه  
 و کلام اسلامی است و بنابراین باید در دسترس باشد، بهتر است مستقلاً منتشر شود  
 تا اینکه انتشار آن مدت نامحدودی به این امید به تعویق افتد که فرصت کافی  
 پیدا شود که در آن، انتشار مطلوب متنی که اصیل به نظر می‌رسید بتواند حاکم  
 عمل پوشد.



سائرین آنچه من در اینجا عرضه می کنم حراصه کویچی است به آنچه در چاپ است و نشان موجود است. بطور کلی ما هنوز فقط قسمتی از این خلاصه جامع را داریم اما این اثر دارای چنان همبستگی و جوهری است که هر چند کسی ممکن است به نحو معقول امید داشته باشد که مدتی بیشتر از کتاب معلوم و روشن شود. اکنون این چند صدمه شایستگی اش را دارد. جوهری چهره برجسته و ممتاز مذهب اشعری میان زمان شکوفایی آب در پایان قرن چهارم دهم و زمان عربی است. کتاب از، بطریق مهم، پلی میان دوره متعارف نوشته های کلامی آن مذهب و تحول و انتقال آن تفکر که داخل کردن مناطق ارسطویی به کلام توسط عربی آغاز شده و دسترس است.

تحول و ظهور طریقه اشعری از زمان در گذشت نمایان گذار آن، ابوالمحسن علی بن اسماعیل الاشعری (۲۶۰ - ۸۷۳ - ۳۲۴ - ۹۳۵) بی نهایت پیچیده است و مع هذا بطور ناقص فهمیده شده است. در طی دوره ای که در آغاز قرن پنجم یازدهم پایان می پذیرد، استدلال در گن آن حوزه، مخصوص قاضی ابوبکر باقلانی (متوفی ۴۰۳ - ۱۰۱۳)، ابوبکر بن فورک (متوفی ۴۰۶ - ۱۰۱۵)، و ابو اسحاق ابراهیم بن محمد اسمرائیلی (متوفی ۴۱۸/۱۰۲۷) در شرح و تفسیر خود درباره بعضی از عقاید اصولی اشعری و در نتیجه در فهم عمده ای از مذهب اسلامی فلسفی و الهی که در دانش «کلام» مورد بحث بود تقسیم شدند. اگر چه شاکت کنونی ما ناقص است، آشکار است که خود جوهری، هر چند در طی حیات خویش شخصی برجسته بود، نماینده جریان اصلی تحول و تکامل آن مذهب نیست اما دلو آنکه بسیاری از تعلیمات او را تسلی می دهد متفکران اشعری پیروی نکردند، با وجود این شامل جوهری برای فهم ما در باره تحول آن حوزه، مخصوص در فقدان کنونی اغلب نوشته های اصلی کلامی اسلامی، اهمیت ویژه ای دارد، هم برای نظریه ای که درباره اختلافات و تضاد گریه های میان مراجع مهم و عمده دوره متعارف (کلاسیک)

فراهم می‌سازد و هم برای دیدها و پیشه‌هایی که در مورد لافز دسته مهمی از مسائل و مشکلات پیشه‌ها می‌کند، مشکلات و پیچیدگی‌هایی که تا حد قابل توجهی ابتداعات عرابی را درباره آنها و قبول بعدی بن ابتداعات را در آن مذهب ترویج و تشویق کرده است.

اینجا حتی آن نیست که بگوئیم تا بحال آراء و عقاید در این مذهب در طی قرون چهارم، دهم و بیستم، در دهم، حتی در قلمرو محدود مسائلی که موضوع بحثه‌های از شامل است که اکنون در دست داریم، مطرح کنیم این کار در خود مطایفه و تفکر بیشتری است آنچه من در اینجا خواستار احاطه آن هستیم فقط از آن چند نظریه و مسیر در دست من، تر و معرفتی قطعات و قرائنه‌ای است که در اینجا منتشر می‌شود. اینجا مشتمل بر سرآغاز کتاب بیسی معرفتی بسیار کوتاه آن و هشت فصل (فصول) از بحث مربوط به استدلال استنتاجی (النظر) است، که هر دو سحبه کوپیدولو و فهره و قد آسند، و چهار فصلی که با فاصله دنبال متن منتشر شده‌اند می‌آیند. در این چهار فصل موضوعات قابل مورد بحث قرار می‌گیرد.

(۱) تصور معتزله از سه‌ئی که سحبه نکون و پندایش موجودات است.

(۲) تعریفات.

(۳) ادله و مراهین عقلی (الادله العقلیه).

(۴) تعریف و حقیقت علم.

شامل<sup>۲</sup> بیان مسووطی (تحریر) است از تفسیر (شرح) افلاکی در باره کتاب اللمع اشعری ایسکه این اثر (شامل) کتاب اللمع را عنوان کرده و مخاطب قرار داده است حتی در قسمت کوتاهی از آن کتاب که کاویهر H Klopfer منتشر ساخته آشکار است<sup>۳</sup>.

قطعات و قرارهای کموبی این نکته را کاملاً روشن می‌سازد، زیرا مصنف

در آغاز کتاب اظهار می کنند که بر اثر درخواستی از وی برای نوشتن تقریری در باره کتبی که در طول و تفصیل مباحثه دو باشد او شرح طبع باقلانی را برگزید، در حالی که مطالب (ابواب) و مسائلی (مسائل) که به نظر لازم رسید به آن افزود و در عین حال از تطویل نیز اجتناب نمود علی رغم قسمتهای قابل توجهی از آن اثر، که وسعت و دامنه‌ای از پادشاهی آن که اکنون در دست است به اندازه کافی روشن است حتی با مطالعه و بررسی مختصری از محتویات آن آشکار می شود که حویلی در واقع خود را محدود به مسائل اساسی کرده و روی هم رفته آنها را بطور موخر مورد بحث قرار داده است

### شامل و از لحاظ آن تا لغع و تا شرح باقلانی

شامل متنی است از شرح طبع و سایرین روشن است که حویلی احساس الرام و احساس می کرد که ن اندازهای از کتاب باقلانی پیروی کند و به نحوی تمام مسائل و مطالب مندرج در آن را به حساب آورد از این روی در يك فصل می گوید (رجوع کنید به ن ۲۲۰ سطر آخر و صفحه بعد و ۲۲۳ سطر ۵ - ۷) در خصوص چندین مسأله که به نظر وی زائد و غیر ضروری می آمد از آنها که باقلانی آنها را مطرح کرده بود از کاری حر خلاصه اویسی از آنها لازم ندید<sup>۱</sup>، از سوی دیگر نیز روشن است که در تحریر شامل قصد و نیت وی فراهم نمودن خلاصه‌ای کلی از کلام (تئولوژی) بوده که خواندن آن بیاری به از لحاظ با شرح باقلانی نداشته باشد بلکه بتواند به عنوان يك کتاب کاملاً مستقل خوانده شود و ممکن باشد که در آن نظریات حدود را در باره مسائل و مطالب اصلی بیان و استدلال و تبیین کند بدین گونه وی تردید نمی کند که ترتیب دو بحث از شرح را راجع به يك مطلب معکوس نماید (رجوع کنید به ن ۱۲۳، ۱۲ - ۱۴)، و سپس، وقتی به این بحثی که درباره اللمع فصل ۹ بحث می کند

می‌رسد (و نه آن تیر آشکارا اصول ۱۰ - ۱۱) می‌گوید: «استاد ما بدیه‌ال  
[فصل مربوط به] یگانگی خداوند بی‌درنگ بحث قدمت (بلافاصله) را می‌آورد  
اما ما فکر می‌کنیم که مصلحت اینست که اس‌را با مقدمه‌های مهدی کتاب بحث‌های  
البداییم (نصفه ۳۰۱، سطر ۲ و بعد).

در واقع، نقل و استشهادهای صریح شرح طبع، در هر مرتبه به اندر زبانی که  
انتقار می‌رود فراوان نیست<sup>۱</sup>، به علاوه، نقل قول‌ها را شرح و بسط‌های باقلایی  
تقریباً ناخود است. مثلاً در بحث وجودی فقط می‌گوید که «سبحان قدسی - خدا  
از او خشنود باشد - در شرح طبع حاوی بیشتر آن چیزی است که ما گفته‌ایم»  
(ن ۱۹۲، ۱ و بعد) در مقابل در ج‌های دیگر (مثلاً ن ۲۷۳ و صفحات بعد  
۲۹۴ و صفحات بعد، ۳۵۴ و صفحات بعد) نقل قول و شرح و تفسیرهای باقلایی  
که صریحاً از شرح انشی و استخراج می‌شود بسط روشن بدیهال هم می‌آید. اما  
اگر قسمت مطوّل متن را بطور کلی در نظر بگیریم چنین استشاهات و نقل  
قول‌هایی چندین فراوان نیست، و نه همیشه چنین استخراج روشن و غیر مبهمی از  
شرح باقلایی، که «ارسازی محدویت آن و ترتیب و تسبیب تعصبی آنها را احراز  
دهد، وجود دارد.

اگر ارتباط و بستگی و مطابقت شامل با شرح باقلایی همه، آشکارا دیده  
می‌شود، ارتباط آن با طبع اشهری حتی کمتر هویدا و معلوم است و در واقع عموماً  
به نظر رقیق و یاریک یعنی به کمتر من درجه می‌رسد. در بحث راجع به استدلال  
استماعی، که کتاب ما آن آغاز می‌شود، مطابقتی در طبع وجود ندارد بلکه بخش  
مشابهی که به شرح باقلایی تعلق دارد بدیهال می‌آید، که در آنجا مقدمه مرسوم  
و مناسب يك خلاصه کلامی گنجانده شده است<sup>۲</sup> پس اگر این بخش را مستثنی  
کنیم، مقایسه طرح تنظیم موضوعی شامل طبع بر حسب بخشهای برتر کثر آنها  
و مطابقت‌های میان آنها، تقریباً بدین صورت است

اللمع	الشامل (ن - نشار)
فصول ۳ - ۵	صفحات ۲۶۲ - ۲۸۷
فصل ۶	صفحات ۱۲۳ - ۲۶۲
فصل ۷	» ۲۸۷ - ۳۴۵
فصل ۸	» ۳۴۵ - ۴۰۱
فصول ۹ - ۱۱ <sup>۷</sup>	به جای سپس تر به تأخیر می افتد
فصل ۱۲	صفحات ۴۰۱ - ۶۲۰
فصل ۱۳	» ۶۲۱ و بعد

از نظم و ترتیب مطالب در شامل روشن است - در نقدیم و تأخیر مطالب فصول ۳ - ۵ و فصل ۶ ملح و در تعویق و تأخیر بحث در باره مسائل و موضوعات فصول ۹ تا ۱۱ - که ما به بایستی کاری با ترتیب رساله اشعری داشته باشیم و به ما شرح باقلانی، بلکه با خلاصه‌های متعارف، چنانکه تمهید باقلانی نمونه آنهاست اصولاً مقام ثانوی و فرعی. هم ملح و هم شرح است به شامل وقتی ما محتویات و نظم و ترتیب این اثر را با تفصیل بیشتر بررسی و مطالعه کردیم به نحو کاملتر آشکار می‌شود. مثلاً باقلانی صریحاً فقط ده بار در ن صفحات ۱۲۳ - ۲۶۲<sup>۸</sup> که در باره مسئله امکان زمانی دنیای مادی بحث می‌کند - در ملح فصل ۶ بحث و گفتگو شده - مورد ذکر و استشهاد واقع شده است. از این ده بار، فقط یکبار صریحاً ذکر و استشهادی از شرح شده است یعنی موردی که در ن ۱۱، ۲۱۱-۱۳ یافت می‌شود.

در نقل قول از باقلانی (یعنی ن ۱۹۸، ۹ و بعد و ۲۴۷، ۱۱) نیز ممکن است از شرح سرچشمه گرفته باشد اما چون متن این اثر را در دست نداریم نمی‌توانیم بیش از این بگوئیم که چنین استثنای ممکن یا شاید محتمل است از استشادهای باقی مانده، دو مورد (ن ۱۳۲، ۱۸ و ۱۵۶، ۹) بیشتر احتمال

دارد که از شرح باشد، درحالی که دو مورد (ن ۱۱۶، ۵ و ۲۳۳، ۳) صریحاً از اثر دیگر گرفته شده است. ارشد مورد هاقی، در یکی (ن ۱۹۲، بیشتر ذکر شد) بیان می شود که اغلب آنچه گفته شده در شرح «ت» می شود. «ت» قریباً روشن از استقلال نسبی شامل - و در دو مورد دیگر (ن ۲۲۱ و ۲۲۳، بیرمد کور در فوق) اردخول چندین مسأله شامل اینک در شرح وجود داشته معدرت خواسته می شود\*.

نقش طبع حتی فرعی ثروثاوی تراست. این را ممکن است با مطالعه سردستی و سطحی ن ۱۲۳ - ۲۶۲ که از محلو فیت زمانی جهان بحث می کند، و اشهری در فصل ۶ طبع از آن گفتگو کرده، اصلی که شامل فقط پنج سطر است، دید، جویمی این فصل را با بحثی از تعریف و حقیقت «وجود» (شیء) (ن صفحات ۱۲۳ و بعد) آغاز می کند، و بدینال آن گفتاری در باره حرء (اتم) یا جوهر فرد (الجوهر) می آید و از اینجا بحث، نه بدون مطالعه بعضی مسائل فرعی و ثاوی، به برهان متعارف امکان زمانی نه م موجودات مادی ما بر «چهار عقیده یا اصلی» که به امو هیدیل علاقی معنوی است داده می شد پیش می رود.

(۱) واقعیت وجودی «اعراض» (ن ۱۶۶ و صفحات بعد)

(۲) امکان ذاتی «اعراض» (ن ۱۸۶ و صفحات بعد)

(۳) حواهر [فرد] نمی تواند کلی بدون «اعراض» وجود داشته باشند، (ن ۲۴۰ و صفحات بعد).

(۴) غیر ممکن است که موجودات مرکب از حواهر و «اعراض» آحاد زمانی نداشته باشند (ن ۲۹۵ و صفحات بعد)

سپس بدینال آن، چنانکه در ترتیب متعارف مطالب در خلاصه های کلام

\* - یعنی با اینکه مقتضی بود که از چندین مسأله صرف نظر شود و آنجا که در

شرح به آنها اشاره شده، با تکرار به اشاره داخل آن مسائل شده است. م.

دیده می شود، رد<sup>۲</sup> و ملاحظه<sup>۳</sup>، تنوین، نصاری، و دیگران می آید (ن ۲۲۳ و صفحات بعد) فقط در ن ۲۴۵ مصنف به استدلال اللمع فصل ۶ عبادرت می وردد از ۱۳۸ صفحه این بحث، فقط ۱۷ صفحه مستقیماً متوجه متن لمع است

فرارهایی که در<sup>۴</sup> شامل<sup>۵</sup> صریحاً بطور مستقیم متوجه تابع شعری است بدین ترتیب کم و محدود است و قطعاً بی که مستقیماً مدکور یا معقول است تصدیق دارد است و ارتباط آنها به متن لمع که توسط ریچارد مک کاری

( F. Richard Mc Carthy )

منتشر شده تداوم دارد می مهم است اصول ۳ و ۲ لمع بطور امداد در ن ۲۷۳، سطر ۴ - ۱۱ و ۱۲ - ۱۳ بصورت زیر نقل شده است

۱۳. نحن اعلم أن المطامعة اقلت عن حالها وصارت عتقة ثم صارت العتقة مصحمة  
> و < يستحسن<sup>۶</sup> اصير الى أن المطامعة نقالت عتقها، في الشخص في حال كماله  
لا يقدر<sup>۷</sup> على نقل نفسه فدا عجز عن نقل نفسه في حال<sup>۸</sup> كماله كان عند في قصور  
حاله أعجز > و < قد حرت أحوال على العاقل المميطر ولا فئداره على شيء<sup>۹</sup>  
منها كالشباب والنكهون والهرم فعلم<sup>۱۰</sup> أن ما سبق وورط من به قول احوال المصاحم  
ما شاهده من الأحوال في كمال عقله .

۴) من انصر ترك ما محكم متقن وتشكله على هيئات مخصوصة من غير مان و مختص<sup>۱۱</sup> كان عن المفعول خارجاً و في الجهل والجهل

در تمام این عبارات فقط کلمات من انتظار [ ] کان من المفعول خارجاً و في الجهل و لاجاً کلمه به کلمه (صرف نظر از وجود حرف تعریف که با المفعول است) با متن لمع که ما داریم مطابقت است، بطوری که باید نتیجه گرفت که یا حویلی (به پیروی از باقلانی<sup>۱۲</sup>) متن را تا اندازه قابل توجهی شرح و بسط داده است یا وی (و باقلانی<sup>۱۳</sup>) متن جدیدی بر آں که ما می شناسیم تکرار گرفته است عبارت به تحویل المعیر إلى آن<sup>۱۴</sup> در واقع، مشابه استعمال حویلی است.



یعنی این عبارت با شامل مشترك است .

همچنین ، لمع اشعری بطور نمایان در ن ۲۷۶ ، ۱۸ و بعد ، نقل شده است .  
اذا عجز عنه في الكسر كان عنه في الصمر اعجز . این عبارت نیز اللمع فصل ۳ را  
به خاطر می آورد لیکن دقیقاً به مطابق با متن منتشر شده لمع توسط ماکس گارنی است  
و به مطابق با مقولات قطبی که در شامل یافت می شود

ذکر آیه ای از قرآن ، الواقعه ( ۵۶ ) ۵۸ در ن ۲۷۷ ، ۱۱ مطابق است با  
اللمع فصل ۵ ، اما این متن مستقیماً طور دیگر نقل شده است

تا اندازه ای مشابه با مقولات اللمع فصول ۳ و ۲ فوق الذکر . فصل ۷  
را در ن ۳۳۹ ، ۳ و ۶ و ۳۴۰ ، ۵ می یابیم :

۳ ، ۳۳۹ لو شاء القديم المحدث كان محدثا

۶ ، ۳۳۹ لو شاء القديم المحدث من وجه لزم حدته<sup>۱۵</sup>

۵ ، ۳۴۰ لو شاء القديم المحدث من وجه لكان حادثا من ذلك الوجه

در اینجا ، از شخص آشکارا با تعبیر و تویباهای محتامی سر و کار دارد که  
ممکن است با ممکن نیست متنی باشد بر متن جدید لمع که توسط مك كارتی  
منتشر شده است ( نیز مقایسه کنید با رساله في استحقاق الجوس ، فصل ۱۵ )  
همچنین ، ذکر آیه قرآن ، الشوری ( ۴۲ ) ، ۱۱ ، که در این زمینه مورد بحث  
واقع شده ( ن ۳۴۱ ، ۷ و بعد ) در اللمع فصل ۷ رخ می نماید ، لیکن این نکته  
اطلاعی به ما در باره صورت متنی که با قلامی و حوینی نگار گرفته اند نمی دهد  
اینکه شامل ذکری از سوره ۱۱۲ قرآن ( الاخلاص ) ، ۴ ، که اشعری در همان  
جمله یاد نموده نمی کند احتمالاً به این دلیل است که این دو نقل و استشهاد  
احساس می شد که اساساً مترادفند .

دیگر نقل قولهای استاد ما ، ( شیخنا ) در شامل ، اگر موجود باشد ،  
سبب به لمع حتی مهم نرند ، بعضی ، لا اقل ، ممکن است از لمع سرچشمه گرفته

باشد - اگر کسی فرض کند که حوینی (یا باقلانی در شرح خود) متن حدیدی غیر از آن که اکنون ما آن را می شناسیم نگار گرفته است در يك جا (ن ۲۴۹ ۱۳) می خوانیم «در میان اظهاراتی که وی در يك استدلال موازی می کند چنین می آید، (۰)» اما دلیلی که عرصه شده در لمع باعث می شود - به علاوه عدوت و در میان اظهاراتی که وی می کند «(مستأدکره) مهم است یعنی در زمینه ای است که مصنف ممکن است می خواسته چیزی بگوید که اشعری در مجلس المطار گفته و بیشتر در همان صفحه (ن ۲۴۰ ۲) ذکر شده، یا ممکن است (زیرا اشاره بدان کاملاً مبهم و نامعلوم است) نقل قولی باشد نه اصلاً از اشعری بلکه از باقلانی در شرح.

همچنین، جایی که وی می گوید (ن ۲۴۶، ۲۰) «آنچه استاد ما ذکر می کند درست همان مسأله ای است که ابراهیم - علیه السلام - مطرح کرده و کسی که به آن اعتراض کند معترض بر ابراهیم است»<sup>۱۷</sup>، اصل و خصوصیت متن «استاد ما» که بدان اشاره شده بکلی مبهم و باریک است استدلالی که به ابراهیم نسبت داده شده در قرآن، الانعام (سوره ۶)، آیه ۷۶ و بعد، یاوت می شود، لیکن این هیچ وجه در اللمع فصل ۶ که حوی آشکار بحث حوینی درباره این مطلب در آن کتاب است نه نقل و نه اشاره شده است. مع هذا الانعام، ۷۶ و بعد، در اللمع فصل ۱۱ نقل شده است. امکان این که باقلانی و حوینی متن حدید دیگری از لمع را نگار گرفته اند باقی می ماند، لیکن بار دلیل و مدرک آن ضعیف است و چنین استنتاجی کاملاً نظری خواهد بود<sup>۱۸</sup>.

در مقابل فرارهائی که در آنها «استاد ما» ذکر و «بعد» شده در يك جا حوینی به نظر می رسد لمع را مستقیماً بدون ذکر صریح این امر تفسیر می کند (به از شرح باقلانی پیروی می کند). «دین معنی که دو مسأله هست که در اللمع فصل ۱۲ مطرح شده، نخستین آنها (اللمع، صفحه ۱۰، ۲ چاپ مک کارنی) در

ن ۳۰۹ و صفحات بعد ( بدستال مقدمه کوتاهی برای آن فصل ، که در ن ۳۰۱ آرد می شود ) و درمیان آنها ( الملح ، صفحه ۱۰ ، ۶ ) در ن ۳۲۵ و صفحات بعد ، مورد بحث واقع شده است . قسمت عمده و مهمتر این فصل شامل ، که تا ن ۶۲۰ ادامه دارد ، فقط اندکی از خلاصه اشعری را منعکس می کند و بیشتر مشتمل بر بحث مطالب دیگری است متضمن وجود شناسی اجسام و مادی .

پس در نتیجه ما بایستی بگوئیم که هر چند شامل ، به عنوان یک عرضه داشت شرح طبع باقلایی ، « اندامهای اهمیت و نقش طبع را درست و سیرت اشعری مقدم به خیرای نشان می دهد » ، ارتباطش با آن بسیار دوری و ثانوی است . شامل چنانکه پیش از این اشاره شد ، به عنوان خلاصه منتقلی از الهیات و کلام اشعری تلقی می شد



برای معرفی قسمتهای متنی که در اینجا بحث می مارچاپ شده است ، به نظر مقتضی و مناسب می آید که تا اندازه ای طرح تفصیلی محتویات آنها بدین شود این کار نیز ممکن است برای نشان دادن ترتیب و تنظیم و روش کتاب ها و کلی سودمند باشد<sup>۲</sup>

## قسمت اول

- ملاحظات دیباچه‌ای
- صفحات
- ۱ استدلال استنباطی ( النظر )
- ۲ ۱. کلمه ( نظر ) يك در استعمال عادی و معمولی  
 دو . در استعمال رسمی کلام
- ۳ ۲. در اینکه استدلال استنباطی ( نظر ) به علم رهنمون می‌شود  
 الف ۱) علیه کسانی که می‌گویند هیچ علمی سوای ادراك حسی در  
 احراز متواتره وجود ندارد
- ۴ ب ) ادلة متقابل کسانی که مسکر اعتبار استدلال  
 يك ۱) و کسانی که در استدلال به نتیجه‌ای رسیدند که  
 گاهی اوقات اعتقادشان تغییر یافته است
- ۵ (۲) دو پاسخ
- دو ۱) داکتر استدلال به علم رهنمون می‌شد اختلاف و عدم توافق  
 دربارهٔ نتایجی که بدین سان حاصل می‌شد موجود نخواهد بود
- (۲) دو پاسخ
- ب پاسخ به کسانی که ادعای شك و عدم یقین دربارهٔ اعتبار دلیل می‌کنند. ۱۰  
 ۱) پاسخ باقلانی  
 ب) پاسخ «استاد ما»
- ۱۲ ۳. الف ویژگیهای استدلال استنباطی ( نظر )  
 ۱) در اینکه علم، نتیجهٔ استدلال است اما نتیجهٔ ضروری و موجب  
 آن نیست

- ب (ابطال فعل علم، استدلالی که علم بر آن مبتنی است ۱۵  
ث (در ایسکه استدلال به یکی از اعداد علم (جهل) منتج می شود ۱۷  
علم به شیء، متعلق شهادتی، معلوم، علمی است که شخص به آن  
وقوف دارد (اعتقاد)

- ب علم استنباطی (ظری) و غیر استنباطی ۲۰  
۱ آنچه وسیله استدلال شناخته شده است می تواند در يك علم متفهم  
(از حجاب خداوند) افاضه شده، شد ما نمی تواند وسیله عمل آزاد  
خود را (مکنه) درون استدلال و تفکر شناخته شود (بر شد نقایذ)  
ب (شك يك شرط ضروری استدلال نیست

- ث (در ایسکه استدلال استنباطی (ظار) صد علم، صد جهل و صد  
شك است ۲۱

- د (در ایسکه عام به نتیجه ۱۰ استدلال متوقف نمی شود ۲۲

۳. استدلال معتبر و غیر معتبر ۲۶

الف شرایط استدلال معتبر

یک، کمال بلوغ عقل (کمال العقل)

دو، بکار بردن دلیل معتبر، نه شبهه

سه، در ایسکه شخص نتیجه مورد جستجو را نمی داند

[در اینجا متن منتشر شده توسط انتشار آغاز می شود]

## قسمت دوم

صعانی که معتبر له تابع و نتیجه حدوث پیدا داشته اند

۱. بیان کلی و مقدمه ۱

۲. دسته های فرعی این صفات و بحث درباره آنها، [مانند حسن و قبح] ۴

الف تقسیم این صفات به دسته های فرعی :

- (ا) صفاتی که فعلیت آنها وجود فاعل را ضروری و واجب می سازد  
 ب ( صفاتی که فعلیت آنها وجود فاعل را ضروری و واجب نمی سازد  
 يك . صفاتی که بواسطه فعل فاعل اراده ( مريد ) معين می شود  
 دو . صفاتی که به سبب فعل فاعل علم ( عالم ) معين می شود  
 ث ( شرایط و قیود اخلاقی اعمال ، خوب و بد

۶

ب . بحث و انتقاد

- (ا) صفاتی که فعلیت آنها وجود فاعل را واجب نمی سازد  
 يك . نظر باقلانی اینها صفات واقعی موجودات نیستند ، مثلاً  
 معنی داشتن جملات  
 دو . شرایط و قیود اخلاقی اعمال ، صفات حقیقی موجودات نیست  
 سه . چگونگی خوب عمل شده و خوب ساخته شده ، عمل می شود .  
 (۱) در باره اقسام

(۲) در باره فعل اطلاق ( سخن و کلام ) نیست نه <sup>اقتاد</sup> <sub>مادی</sub>

۱۰

- ب ( صفاتی که فعلیت آنها وجود فاعل را واجب می سازد  
 يك . دو نظر باقلانی :

(۱) در اینکه فعلیت این صفات ضروری است ام گفته نشده  
 است که معلول فعل فاعل است

(۲) در اینکه فعلیت این صفات در همه موارد معلول فعل  
 فاعل است

دو . (۱) ادله در تأیید نظر دوم باقلانی

(۲) پاسخهایی به اعتراضات معترله به این نظر

سه . شبهه و پاسخها

شبهه (۱) اگر این عقیده درست باشد علم خداوند به فعالیت

موجودات ممکن تبعه قدرت و عن خود بود

شبهه (۲) اگر حرکت در جسم متحرک شبهه مستقیم فعل است و فعل باشد

و عرض ، حرکت منقح خواهد بود

پاسخها به شبهه اول :

(۱) ذات متحرکه ؟ متحرکه خود مستعد است ، معقول است و عن (عالم)

مکانه است ، یعنی علم اولی ؟

(۲) کثرت موجودات مستلزم کثرت حول در علم خداوند نیست

پرسشهای دربار این پاسخها

(۱) در باره وحدت علم خداوند

دو پاسخ

(۲) تبیین حالت یکانه علم خداوند

(۳) دلالتی علیه - همه در باب علم خداوند به موجودات ممکن

پاسخ به شبهه دوم :

(۱) دلیل جوینی

(۲) پاسخهای باقلانی با شروع جوینی

(۳) پاسخ مرحض جوینی

تأسیساتی که در هر صورت معترکه معقول علم و فعل است

### در باب تعریف و تعاریف

۱. کلمه (حد) و تعاریف (معانی) آن

الف. در زبان (لغت) متعارف عرب

ب. در کلام

(۱) آن چیز که جامع و مانع است ، که به سه دلیل رد می شود



(۲) «تعریف شیء» معنی آن است، (حد لشیء معده) و فرض می‌حد اشئ»

«حقیقت حاصیه یکی است

(۳) «این صفتی که در همه اشیاء طیفه‌ای که در بعضی موجودات

مشترک است»

ج سؤ - آیا تعریف برای مفرد سیر قهر می‌باید است؟

۲ د «رأی الفاعل (حد) (معده) (معنی) حد» «ثبوت وجود لغوی است»

«ثبوت است»<sup>۳۸</sup>

۳۸

الف (۱) این فرض آنکه در تعریف «حقیقت یکی است

(۲) این فرض که در تعریف «مشترک برای تمام اشیاء طیفه است

«ثبوت» «استعمالات حد» «حقیقت» «معده» «معنی»

۳. شرایط اعتماد یک تعریف

۳۹

الف جامعیت و مانعیت، شرط عدمی در تعریف است

ب در ادامه آنچه شرح شدیم این مستلزم اعتبار تعریف نیست

ج چگونه اعتبار تعریف شد حتمی و صدق می‌شود

۴. تعریف، مفهوم «صفات» (احوال الصفه) و بدون آن

الف رأی ابو اسحاق اعرابی «حد» «حقیقت» «معنی» «غلب یکی است

ب. رأی ابن قریه: حد و محدود، علت و معلول یکی است<sup>۳۹</sup>

ج. در اینکه هر چند تعریف بدون حد نیست (حد و محدود یکی است)

الفاظ واحد بکار نمی‌رود

د. تعریف با مفهوم (احوال) و بدون آن:

(آ) دو نظر ماقالای:

(۱) استعمال مفهوم (احوال)

(۲) انکار مفهوم (احوال)

(ب) بحث در درجه آراء سابق

(۱) اعتبار و کانت نهاده مفهوم حواله را نگار می‌کند

(۲) در آنکه بدون احوال کسی نمی‌تواند حقایق را اثبات کند

(۳) در آنکه افعیبت صفات افعی می‌باشد در حدای نمی‌تواند بدون نگار

گرفتن مفهوم (احوال) را می‌شود

د الف این عقیده (قول) که کسی که مراد نمی‌دهد معرفتی و ۴۸

می‌شناسد (چهارم حد حرام به محدود است و کسی که

حقیقت را نمی‌داند محقق بها را نمی‌شناسد)

ب توضیح در درجه این عقیده :

۱ کسی که تعریف را نمی‌داند ممکن است شیء را در یکی از صورت

دیگر می‌شناسد

ب کسی که مراد را نمی‌داند ممکن است معرفتی باشد و در یافت

ناورستی در باره علم خود دارد

۲ در تعریف الفاطی که متضمن درجه است دو عقیده

الف چنین الفاطی مخصوص هیچ مراد می‌شوند زیرا موجود را به عنوان

اعضاء طلاقات توصیف نمی‌کنند

ب آنها را می‌توان دقیقاً تعریف کرد

۷ وحدت و ترکیب در تعریف ۵۲

الف ترکیب مفهوم را در اغلب مراجع و اشخاص معتبر حرام داده است

ب ابضاح و تبیین :

آ ترکیب کلمات مستمره ترکیب معرفتی است

ب ترکیب مفهوم : دو عقیده :

۱ آنکه آن را کاملاً متمرد در تعریف روح می‌دانند که باعث تمام شرایط

### و احوال باطل و مردود است

در ترکب مفهوم در بعضی موارد توسط معتزله مورد شمرده شده

(۱) اشهری این را رد کرده است

(۲) جواب عقلی تعریف دقیق بعضی مضامین بر حسب یک جهت است

۸ تعریف امی تواند مشروط باشد ۵۹

۹ در این که تعریف کردن چیزی در یک کلمه یا یک جمله معتبر است ۶۱

۱۰ در این که استعما استعارت و معادلات ممکن است در تعریف معتبر

باشد ۶۲

### در باب دلیل عقلی و برهان ۲۰

۱. کلامه (دلیل)

۶۳

۲ در ماده استدلال بر محقق به متمایز (در شده به ضابط)

الف در این که به اصلی عام (جمع) وجود داشته شد

(۱) آراء مبدعه محسوسه، نمونه، طائیفون

(۲) عقاید معتزله

ب ایدیه ها

۶۵

(۱) نظر معتزله

(۲) نظر مابعد

ج چهار صفت عمومی

۶۷

آ (۱) علی

(۲) شرط

(۳) حقایق

(۴) دلالت

ب) بحث در باره مطالب فوق‌الذکر :

۷۱

(۱) بیان کلی نظر مراجع عمده

(۲) عقیده اسحاق اسفندی

(۳) درباره‌ی امکان (الحوار) دلالت در برپاداری بحث علت‌تعیین کننده

۳. تقسیم و التمس : دو تقسیم اساسی :

الف. تقسیم ساده به دو قسم اثبات و نفی

ب. شقوق گوناگون (السر)

(آ) بیان کلی

ب) سؤالات : چگونه کسی حد شقوق را معین می‌کند آیا فقدان عدم

دلیل معتبر، دلیل عدم وجود چیزی است

جواب‌های

(۱) جویبی

(۲) جویبی

(۳) معتبرانه

(۴) ناقلاً

ث) خلاصه کلی

۷۲

۴. شرط اعتقاد يك دليل

الف. در بیکه طرد و جامعیت (الاطراد) مورد پذیرش است

ب. در بیکه جمع و جامعیت (انعکاس) مورد پذیرش است

ج. عدم عقیده معتزلی که صفاتی که واجب و ضروری اند يك عام (علیه)

وجود ندارد

د. در بیکه اداه عقیده وجود (بعضها) دارای دلالت و شمار است به واسطه

۹۲

قرارداد

۶ الف در اینکه صفاتی که در محاجه قوت معلما اند در هواد متعالی تیر این حکم باید جاری باشد

ب (۱) نگاه معتزله در این مازمه بر من فرض که دلیل مستلزم امکان است

(۲) پاسخ به رأی معتزله

(۳) دلائل دیگر (جامع ابو اسحاق سهرابی)

در دوزخ علم حقیقت دانی (یا مدهوی) آن و تعریف آن

۱ تعاریف

الف (آ) تعاریف اشاعره :

(۱) معرفة المعلوم علی ماهویه (ماقلانی)

(۲) اثبات المعلوم می ماهویه

(۳) ادی "حسب کون من قومه" به "ما" شعری

(۴) ادی "حسب ما قومه" به "ما" لم (۱) "ما" ۱

(۵) ادراك المعلوم علی ماهویه (اشعری)

(۶) اثبات انشی "علی" هونه "له" (۱) "ما" ۱

(۷) ما يعلم به

(۸) "ما" صحیح وجوده من "الادی" قومه "إحكام" له

ب تعاریف معتزله

(۱) اعتقاد انشی "علی" ماهویه

(۲) اعتقاد انشی "علی" ماهویه مع الـ کون الله<sup>۲۷</sup>

ج بحث در باره تعاریف

(آ) رد چندین تعریف

(۱) اثبات المعلوم علی ماهویه

(۲) تسمی المعلوم

(٣) الثقة بأن المعلوم على ما هو

(۴) اد اء

(5) ما صيغ أو حدود معين في هذه الحكمة العامة.

(٦) ما اوجب كون من قام به عالماً

١١. اعتقد الشيء على ما هو به مع السوء الفهم

(ب) تعریف قابل قبول :

(١) معرفة المعلوم على ما هو به

(۲) بحث درباره اینکه آیا (معرضه) تنهائی می تواند برای تعریف (علم)

2016

۳۰ اثرات و فواید و بیماری های ام ۹ و ۱۰

...

۴. در بارهٔ تحفیات علم

الف . تقسیمات کلی :

[illegible][illegible]

(١) العلم لدى بارز نفس المحاور (وما لا يحدها) لا يتناهى منه شيئاً

(مأقلا،)

(۲) کُلُّ عِلْمٍ حَدِثٌ غَيْرُ مَقْدُورٍ لِّلْعَالَمِ بِهِ

100

ب. دیتز گیهای علم انسانی

(٦) آراء مختلف :

(۱) تمام علمی، سیاسی، فرهنگی و اقتصادی ارتباط مهم و قابل توجهی

سَمْعًا لَا يَسْمَعُ

(۶) تمام علم الہی ضروری است، بعضی مستقیم و بعضی بطور مشروط

به استدلال مربوط است

(۳) تمام علم حقایق اساسی دین ضروری است هر چند علوم دیگر  
کمی است

(۴) تمام علم انسانی مبتنی بر استدلال است (کمی) است

(۵) بعضی از علوم اساسی استنباطی و بعضی غیر استنباطی (ضروری) است

اما تمام علم حقایق اساسی دین مبتنی بر استدلال استنباطی است

ب بحث در باره این آراء ۱۰۸

(۱) علیه این عقیده که تمام علم غیر استنباطی است

(۲) علیه این عقیده که قسمتی از علم ضروری و مشروط به استدلال است اما

مع هذا حقیقه مکاتب بحث

(۳) علیه این عقیده که علمی که جداوند به آن به نحو ساحتی غیر

(ضروری) است

(۳۱) علیه این عقیده که تمام علم انسانی غیر استنباطی (ضروری) است

(۵۱) علیه انکار قسمته اخیر تمام علم غیر استنباطی

۶ علیه این عقیده که تمام علم به بی سند طی است ۱۱۳

۳ مکان دیگر ضرور و شقوق علم سندی ۱۱۸

الف درایمکه هر علمی که معمولاً بوسیله استدلال حاصل می شود می تواند

بطور غیر استنباطی یعنی توسط فعل جداوند باشد

ب آدانه هر علمی که معمولاً بطور غیر استنباطی (ضروری) حاصل می شود

می توان بوسیله استدلال (کمی) قابل شد ۱۱۵

ج آراء گوناگون مراجع معتبر طریقه اشعری

(۱) هر علمی می تواند بطور قابل تصور به عنوان نتیجه استدلال درج نماید

(۲) هیچ علمی نمی تواند به عنوان نتیجه استدلال واقع شود



(۳) هیچ علمی که به کمال بلوغ عقل ( کمال العقلا ) تعلق دارد  
می تواند توسط استدلال حاصل شود اما هر عام دیگری بطور فرض  
می تواند بدین گونه پدید آید

(ب) بحث درباره عقاید فوق الذکر ۱۱۹

(۱) در اینکه هر علمی که شعبة استنباط و استدلال است می تواند  
مستقیماً و بطور غیر استنباطی افاضه شود

(۲) عقاید درباره این عصر که معمولاً مستقیماً و بطور غیر  
استنباطی افاضه شده ممکن است به عنوان نتیجه استدلال رخ نماید

(۳) در عقاید آن که این حکم درباره تمام چنین علمی صادق است و

(ب) که درباره هیچ علمی صادق نیست

در آن در اینکه هر علمی که جزء کمال نام عقل ( کمال العقلا ) است  
توسط استدلال بدست آید

(پ) ادعای آنکه چنین علمی می تواند توسط استدلال پدید آید

سه در اینکه بطور فرض تمام علمی که قسمتی از کمال بلوغ عقل نیست  
می تواند توسط استدلال بدست آید

چهار در اینکه ممکن است علمی وجود داشته باشد که توسط عمل ارادی  
مقابل وصول باشد (مقدوراً مكتسباً للحد) (اینک آن عام نتیجه  
استدلال در مدعیه و دلیل بست (ردّ تقلید)

### نسخه خطی دسوس

نسخه خطی شماره ۳۵۰ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران شماره ۲۳۵ رکورد  
است که معمولاً هر نسخه حاوی بیست و چهار و گاهی بیست و سه سطر است  
رنگ اوراق مرمت و تعمیر شده بطوری که خوانایی در دست و پای صحنه دست  
چپ از میس رفته است در حدود دومین و سومین پن بر یک وارونه شده بطوری  
که حاشیه دست راست اصلی اکنون حاشیه دست چپ دارد حاشیه دست  
چپ (حاشیه دست راست اصلی) سفید و خالی است هر دو سطر و بالا که یک  
اوار کاغذ در موقع تعمیر بریده شده روی آن چسبانده شده است و وسط طرف  
دیگر، می توان کلمه که ب آمدن ده صد حرف بر یک نوشته شده است  
باقی، که البته لا عنوان کمتر در دست نوشته های جوانان است

خط ریز است و در بعضی دستوار و درهم درهم دارد که شکل حرف و نش  
بدرست مهم نیست در بسیاری از موارد آنجا که علامت مشخصه وجود دارد،  
هیچ اشاره ای به وجود حرف (اس) و غیره شده است مثلاً، (ت)  
همند در ریشه هر دو به معمولاً مشخص است و می دانیم که مثلاً احواف  
بجای حریف نوشته شده همیشه کبر در برخی حروف و صورت کسر و غیر صورت عن  
یا عن بدین می شود و شخص می تواند در ساس کلمات تعیین کند که درین ک  
۲۲۸ ر (ص ۱۵۲) آیا باید تر کتب جوانان در کتب در کتب ۲۲۹ ر (ص ۱۳۵)  
بالحال بدی، امثال و در ۲۳۱ ر (ص ۱۵۲) حریف بدی متحیره (نادر داشت ۳۰ دین را نگاه

کنید) و او غالباً به حرفی بعدی متصل شده (اینچنین می نماید) که در عبارت علامت مشخصه گاهی اوقات دو زبان غیر ممکن است که مطمئن بود که آن شخص باید (و-) بخواند یا (ف-).

در زبان املا کلمات می توانند دست کرد که گاهی آنها که درست و چه، بلکه باید انتظار تلف مقصوده می رود تلف معذوره رخ می نماید و بالعکس. بدین سان در برگ ۲۷ پ می خوانیم «و ادعا» الی «ای» و این در حالی که املا معمولی و مطابق قاعده «و ادعی» الی «ادی» لیه «اید» باشد. همچنین، هم اجدادها و هم اجدادهم، بطور معذری به چشم می خورد. «اولا» به جای «اولی» و «یکبار» (برگ ۱۳) «پ ۲۳۱» الی «بهای» «فقدان» «مرد» «سوره» «ای» مانند «اجتری» به جای «اجترأ» (برگ ۸) «پ ۱۵، ۹۷» «یتری» به جای «یترأ» (مثلاً، برگ ۱۱۱ «پ ۲۳۰» «س [۱۰۳]» «کتبی» به جای «کتعا» (برگ ۱۱۵) «پ ۱۰۸» «اوی» به جای «اوت» (مثلاً، برگ ۲۲۳ «پ ۸» «س [۷۳]» دیده می شود.

بسیاری از موارد هست که حتی که حرف مصوت افعال و وجوه و معنی باید بفتند و بصورت کوتاه درآید بطور تام و تمام نوشته شده است. بدین گونه مثلاً لم یستجیب بهای لم یستجبر در برگ ۸ «پ ۲۳۱» «ن ۲۰۳» «سطر آخر» و معمولاً معانی بهای معانی، متناهی بهای متناهی، و مقتضی بهای مقتضی، اما بسیاری از اوقات وضع معکوس می شود و بطوری که مثلاً مفتنص - در برگ ۱۵ «پ ۵۷» (= ن ۲۳۱، ۱۵) جانی می نامیم که مستطر مقتضی هستیم.

علامت تشبیه (که هیچ حد و نام و رابطه وجود ندارد) غالباً حذف شده است و نیز معمولاً پیشوندی فعلی، بطوری که در فقدان آنها شخص در معنی موارد معممثناً نمی داند باید، مثلاً، بهای تعلم نعمت بخورند یا تعلم از سوی دیگر، این علامت مکرراً بطور غلط آورده شده چنانکه مثلاً تحالف بهای بخالف در

۱۲' ۲۴۲ پ (= ص [۱۱۰]) یاد کرده اند و بعد از تذکره در ۱۵' ۲۲۵ پ (= ص [۳۲] ۵) آمده است

موارد مصوت کردن حروف (مصمیمه نویسی) کم است و جاهائی که اعراب  
معلقه علامت گذاری شده هیچ وجه تیر عدی نیست مثلاً در برگ ۱۶ ص  
(= ص [۱۵]) خوانده می شود ادا انتعت الافات ، و در برگ ۱۱' ۹۳ پ (= ص  
۳۵۳، ۷) فان فیه قلب الحقیق ، و در برگ ۸' ۲۳۲ پ (= ص [۱۱۳])  
سبیل سائر العلوم ، و در برگ ۱۶' ۲۳۵ پ (= ص [۱۲۵]) او حروفی در دلالة  
عقلیه ، در مورد اعراب بی که با حروف آخر کلمات معنی می شود خطاهای مشهوری  
در یافت می شود؟ مثلاً اختلاف التولیس در برگ ۸' ۵ پ (= ص [۱۵])  
و مرتبط آنجا که بطور صحیح «بستی مرتبط خوانده در برگ ۱' ۲۳۱ پ (= ص  
[۱۰۶]) و همچنین معنی معنی معنی در برگ ۱۹' ۲۳۲ پ (= ص [۱۱۱])  
بدین سان است صورت گرامری غلط تیر آنجا که در نسخه تهران (برگ ۱۲۵  
۷۹ پ) خوانده می شود کون الامر امر آندای کون الامر مرأ (ص ۳۰۹ ۱۱۸)

## سجۀ خطی تیران و سمت آن به ك ( سجۀ كو پرولو )

سجۀ خطی تیران یا ك متن « ... رومی مختلف ... متن ك را نشان می دهد و بطور متوسط در هر سجدۀ حدود سه اختلاف با طبع نشان دارد در میان اینها بسیاری از اختلاف ساده است که بیشتر ناشی از بد خواندن دستخط بوده و اکثر آنها کم اهمیت است ، هر چند در مواردی بطور واضح شده عبارت بهتر است *عن الرضا علیه السلام* ( معنی ) ، ( *سجده* ) ، ( *رضی الله عنه* ) و مانند آن ، بسیاری هم گذاشتن حرفی خط ( و ) و ( هـ ) ، جابجایی کردن حروف ساده ، و ... ( *حدث* ) بسیاری از حدیث و روایات می توان به عنوان نمونه اختلافات عمومی و معمولی در مقابل آن در نظر گرفت

ن	۵،۹۸	یستقیم	ك	مختلف	ت
ن	۴،۹۹	باجملهها	ك	جیباً	ت
ن	۵،۱۰۸	ستائی	ك	یائی	ت
ن	۲،۱۲۳	فقد اختلف	ك	فاختلف	ت
ن	۱۴،۱۵۴	یغالیف	ك	یغالی	ت
ن	۱۲،۱۹۳	ولكن	ك	ولكنه	ت

ن ۳،۰۹۶ قدیما فان قدرناه قدیما ك = و إما قدیما فان

كان قدیما، ت

ن ۱۳،۲۵۰ وجوده ك = الوجود ت

ن ۶،۲۷۳ شجده ك = يستعجب ت

ن	۳،۲۹۹	هاتین	ك =	ماين	ت
ن	۱۱،۳۱۶	فلزمتا	ك =	فيلزمتا	ت
ن	۲،۳۲۹	صمة	ك =	صفات	ت
ن	۱۳،۳۲۹	الحوادث	ك =	الحادث	ت
ن	۱۱،۶۲۵	مصرفه		مصرفه	ت
ن	۳،۶۳۳	العلم	ك =	العالم	ت
ن	۱،۶۳۴	نازعوا	ك =	وجموا	ت
ن	۲۰،۶۲۹	لقباكان	ك +	الاسم	ت
ن	۶،۶۵۳	كولها	ك +	علة	ت
ن	۸،۶۸۳	الجمع	ك =	العلم	ت

در چند جا بسمه مطالی می دهد که : وود اهورست وود .

مورد، رنگ آفت و حادث دنده است ن ۱۰۸ - ۱۶ - ۱۰۹ ( کلوپیر ۶،۲۲ + ) ( اد لطار ) + الصحيح بر ک من طر و استحيل ثبوت حال عن معان ان من شرح المورج ان نمعد ولا معد و استحيل حن موجب عن صفتين وقد اختلف حوت لم يرضى الله عنه عن هذا السؤال و قل في بعض كنه و ن ۱۱۰ - ۲ - ۱۰ ( کلوپیر ۲۳ - ۱۳ ) اختلف فيه عذرت أصحاب و ذهب بعضهم إلى مع تسميته شرحاً و استدل بان الشرط لا يتضمن مشروطه ، كالحياة لما كانت شرطاً في العلم لم تسميته ولم تقتضيه و دو كان اطار شرطاً في العلم لجري مجرى الحية مع العلم

شماری از افتادگیها بواسطه مستح د ك حسب كه ت ندر ك كرده

است اغلب آنها كونه است مثلاً

ن	۲،۱۴۶	بالرحی	+	تراه بطيشتا متناقل الحركات وارجاء الرحي
ن	۵،۱۶۶	العالم	+	و تدرت اصوله وحدث العالم

ن ۱۷۹، ۱۱ اصدت + ونحن نذكره و نحيل حوائه على الصمان  
 ن ۱۸۳، ۷ دته وید + امتثل امره و لا امرام بمدحه الامر و اید  
 ن ۱۸۳، ۱۳ عالمًا + كون العالم عالم  
 ن ۱۸۳، ۷ بالوجود + فقد رجع التعليل الى ما لا يوصف بالوجود  
 ن ۱۸۳، ۲ حعل + و هو ان الى ذات العلم ان تعلق بحمل حعل  
 و چند حعل که عطار و - و نری دا دکه که فاقد آنه است  
 در ده عدد من عدد و فتدکمی را که توسط مستخرج است  
 ن ۱۹۵، ۱۲ الله ادى + و صرح في ذلك ان لو قدر ما صدأ طائرًا  
 ام يكن اصد من اصد من ادى من صرح اقدم اطلاقه من طرد  
 و هذا ما لا يخفى عليه

ن ۱۹۷، ۱۲ : باعادة القديم + و تقدير عدده در مصود عنهم  
 ضرب من الاعراض معدوم ولا يجوز اعاده، فلا يختص لهم على ذلك من قول قائل  
 بم تشكروا على من يمنع اعادة القدم  
 از سوی دیگر در عبارت اضافی که در تحت دنبال حقیقتش در ن ۱۷۵  
 ۱۲ دیده می شود، شمار يك و صیغ حاشیه ی است که داخل متن شده  
 القديم من له عدم الاملاسى القديم هو لا به عدم القديم الاملاسى  
 و حوده عدم المتقدم الى اوجود و صیغ حاشیه و ذهب الى الحسن  
 يك حرفة دیگر در ن ۱۸۳، ۳، کتوبر ۵۰ (۶) داند لا فضاء  
 مهم است، یعنی در يك توسط مستخرج به ده و ممکن است بديك جمله کوچک  
 سهواً در موه صای فزه، ممکن است يك توضیح حاشیه ای داخل متن است  
 راه یافته است.

لا حصر في عدد هذه الدلالة الصيغة اخرى فقوله انحصار الكبير عدد  
 انحصار يشتمل على حده غير متناهية كنه متعينة شاعلة بحيرة و بحث لا

یوحد بحیث وجوده أمثاله ولو كان بن طرفی الجسم أخیار غیر متناهیه لتشعب<sup>۱</sup>  
 تلك الأجسام بما<sup>۲</sup> لا حد له من الأخیار و ذلك لیقتضی استعجاله اقطاع الجسم  
 در يك مورد، ت به با حرم می دهد كه عسری ر كه دخول بجای آن  
 متن را تقریباً بمفهوم ساخته است از مثال برد ریم، یعنی در ل ۳۲۶، ۶۷ بعد  
 (= كلاویس، ۱۹۷، ۵۳ بعد) حائلی كه ت صحیحاً خوانده می شود  
 شیء واحداً در لا یستقیم ذلك مع القول بانك الأحوال و حائلی  
 كه ك حواسه می شود شیء واحداً ولا یستقیم معناه ولا یستقیم ذلك معافله  
 من یعنی الأحوال مع القول بانك الاحوال آنچه در امجد اتفاق افتاده روشن  
 است. ك توضیح حاشیه ای معناه (لا یستقیم ذلك) معافله من یعنی الأحوال  
 (= معنای این توضیح است) این درست است قول کسی است كه مصدر  
 (احوال) مصدر دارد شده و (قول) كه گوینده (فاعل) آن است معناه (۲۳۵)  
 ۸۵۹ - ۳۲۳، ۹۳۶) است<sup>۳</sup> افتاده یا سهواً بد. كوشش برای نصیب قرائت جمله<sup>۴</sup>  
 اما بطور کلی ت مسجدهای كم ارزش است اعلاط ساده در آن فراوان  
 است مثلاً

ن ۶۰، ۱۰۱	افادله	(بهای افادته) ت = انارته ك
ن ۱۸، ۱۲۴	الصربین ت = البصری	ا
ن ۱۸، ۱۴۷	سفرق ت = تفرق	ك
ن ۱۶، ۲۲۵	موجبه ت = مركبه	ك
ن ۱۳، ۲۵۵	معمر و عبادت = معمرین عباد	ك
ن ۲۱۹، ۳۷۲	الملم ت = الظلم	ك
ن ۷، ۳۷۵	غیر ت = عین	ك
ن ۱۱، ۶۲۵	المعلوم ت = المعلوم	ك

علاوه بر این افتادگیهای بسیار در ت هست تاهیها و افتادگیهای کلمات



مفرد و عبارات کاملاً معمولی است، مثلاً:

ن	۸،۱۱۶	علینا	- ت
ن	۱۱،۱۸۶	بعد ذلك	- ت
ن	۱۵،۲۵۰	ذلك	- ت
ن	۲۰،۲۹۹	الكلام في	- ت
ن	۸،۳۰۲	حيث	- ت
ن	۱۶،۳۲۹	في موضع	- ت

اما، الاثر از این ساهیعی کوتاه و گاهی «المسه» غیر مهم افتادگی سه

سطر یا بیشتر هیچگاه، غیر عادی نیست، مثلاً:

ن	۵-۱،۱۰۳	ثم قد سبق...	المحققین	- ت
ن	۱۳-۱۱،۱۱۷	من سمع...	الرب تعالی	- ت
ن	۲-۱،۱۷۶	اما، انفر	و فقر ال کون	- ت

افتادگیهای يك سطر و يك سطر و نیم خیلی معمولی است و چنین ناهمی

و فقدانی در حدود هر ده صفحه از چاپ نشان نمیدهد و مورد وجود دارد

به علت آنکه ر يك ردیف نام اعشار است، کوشش برای اشدن این

متن و تعدادی مشکلات و دشواریها در دست در بسیاری جاها، مطمئناً یافتن

خطاهای ساده روشن و تصحیح آن آسان است و همچنین دقتی هم ترکیب نحوی

و هم قریباً کلمات شکسته و پاره شده آشکار است که چیزی افتاده، ولو آنکه

شخص نتواند بداند که آیا يك نش سطر از میان رفته است در موارد دیگر

آنجا که فقط ترکیب نحوی شکسته و پاره شده بدون اینکه انفصال و شکاف آشکاری

در زمینه مستقیم متن واقع شده باشد، غیر ممکن است که گفته شود آیا مستنسخ

بدون حذف چیزی از متن هر تک سه و اشتهاده شده ای شده یا، چنانکه غالباً

چنین است يك کلمه یا قسمتی، جمله را انداخته است اما در برخی جاها،

که آنچه نوشته شده بد نظر خاتم و شاید یا با توجه به قرائن عجیب و غریب می آید بدون آنکه بطور واضح بدو بد نظر تلقی و نظراتی که شمع دارد متفاوت باشد، به عیب عدم قابلیت اعتماد به نسخه خطی، وی در آغاز نمایی در ای نردند و تشکیک در صحت متن در آید. می تواند حدس مطمئنی درباره صحت یا خطای آن براند. در بحث بر من مصداق من تقریباً یک نظریه محذوفه دارم. در پیش گرفته ام. یعنی به اصلاح و تصحیح کمتر دست زده ام. به پیشنهاد نموده و فقط آنجا اشاره به اظهار نظر کرده ام که افتاد گیه را روشن بود یا هیچ تبیین دیگری در باره می معنائی سخن موخته نمی نمود، و او آنکه محل دقیق افتادگی در یکی دو مورد می تواند ما تبیین مطلق درست معین شود.

جاهانی در قسمت دوم متنی که در اینجا منتشر شده هست که تصحیح به اصلاح قرائن است بر اساس شرح اوشاد خویشی که او القاسم شامل من ناصر پشاوروی اندری (متوفی ۱۳۱۲ - ۱۳۱۸) نوشته و بخشی از آن در نسخه خطی شماره ۶۳۳ کتابخانه دانشگاه پریمستون محفوظ است. همان بوده است، زیرا شامل هر چند هیچگاه عنوان شده عالاً و گاهی بسیار در آن نقل شده و مورد شرح و تفسیر قرار گرفته است. من در اینجا نمی توانم مکوشم، بیان بر طاور و تفصیلی در ما آه است. در شامل در شرح اوشاد مطرح کنم، اما می خواهم ملاحظات کوتاهی درباره این مطلب به منظور بسبب استفاده ای که از آن در تهیه متن حاضر شده ارائه نمایم.

فصول شرح رشاد او القاسم که ما بحثهای شامل که در اینجا منتشر شده مصداقند بهماست

### الشامل

### شرح الارشاد

الاصوات التابعة للحدوث (صفحات ۱ - ۳۳) = برگهای ۱۱ و ۱۲ تا ۱۵ (۳۴)

الحدوث و مسماه (صفحات ۳۳ - ۶۳) = برگهای ۱۳ و ۱۴ تا ۱۷ و ۱۸ (۳۵)

الأدلة العقلية (صفحات [ ۸۷ - ۶۳ ] ) = برگهای ۸ و ۵۶ - ۱۶ ر ۶۰ ( ۳۶ )  
استهذه ابوالقاسم از شامل در این قصه هر چند بسیار است ، وجود و  
تامعظیم است در بعضی موارد قسمتهای بسته طولانی شامل تقریباً کلمه به کلمه  
و گاهی ، هر چند به طور منظم ، مرادفة ( قال ، الامام ) گنجانده شده است ،  
مثلاً

### شرح الارشاد شامل

برگ ۱۱ - ۲ و ۵۲ = صفحات [ ۴ ] ، ۱ - ۱  
برگهای ۶ و ۵۶ - ۱۱ ر ۵۶ = صفحات [ ۵۷ - ۱ - ۱ ، ۱ ، ۱ ] ( ۳۷ )  
برگ ۱۹ - ۱۳ و ۵۷ = صفحات [ ۶۱ - ۱ - ۱ ، ۱ ، ۱ ]  
برگ ۱۹ - ۱۳ و ۵۸ = صفحات [ ۱۷ - ۱ - ۱ ، ۱ ، ۱ ]

اما در بسیاری از موارد آنچه مستقیماً از شامل گرفته شده فقط عبارتست  
از بیت یا دو سطر جداگانه که ابوالقاسم جزائی ، اقتباس و داخل شرح خود  
کرده که متن شامل کاملاً سرکار است ممکن است در متن شامل بر همین  
شرح تصحیحاتی کرد اما در بسیاری جاها ابهاماتی در ارتباط میان دو متن وجود  
دارد بدین گونه مثلاً ، برگ ۱۳ - ۱۲ و ۵۳ شرح ارشاد محتوی من [ ۱۳ -  
۱ ، ۱ ] ( ب برگ ۱۱ و ۲۱۹ ) شامل بصورت ذیل است و معاً  
بطل معلوم آن تدکیر النظر بضمی استعقب العلم بالله طوریه وجوداً ، ثم لا  
يجرح دلک من کونه واقعاً بالفعل اما شخص می تواند بگوید که افتادگی  
عبارت اما اقول و نهجتم در شرح الارشاد اختلافی در متن شامل را نشان می دهد  
یا صرفاً اختصار متن از طرف شارح است در قطعه ای که بالا ، صله بدال آن در  
شرح الارشاد می آید ( برگ ۲۰ - ۱۳ ر ۵۳ ) گفتار دین را که مطابق است  
باصفحت [ ۱۳ - ۱ ، ۱۵ ] شامل ( = ت برگ ۱ و ۲۱۹ سطر آخر و سطور  
بعد ) می خوانیم : ( ۳۸ )

و این قال قائل: این حار المصغر الی > ان > به الأحوال تقع بالفعل و احب  
من ذلك أمر ان عظمى أحدهما أن یقال: إذا انصب البدری تعالیٰ مكوته علماً  
بوجود العالم بعد أن لم یكن متعصفاً، و یسمى أن یقال: هذه الحال المتحددة البدری  
سبحانه تقع مكوته خالقاً و لم یكن من ذلك ان یتمدد اذاب لقديم سید بانه صفت  
بالمفعول تعالیٰ عن صفت المخلوقین و الأمر الآخر أن لا او قلنا الأحوال الذی  
المذوات یجوز أن تقع علیه عن فلا یجد اتصالاً من یقول کون ملحقاً متحرکاً  
بحال أنته، الفاعل من غیر حاجه الی ایند ت احر کة > هـ بعضی الی بعضی لأعراس  
در اینجا، علاوه بر افتداد کسی در حمله به مصدور احتصار به دایره  
و احتمالاتی، که اساساً غیر مهم است و خود در رد، آنکه یسکه آ، آنها همان نهائی  
را در متن شریف شدن می دهد یا کلاً > ح > حاصل شرح و تفسیر شارح است  
کسی نمی تواند بگوید که وضع کوی دل و مدرک آن را مسلم نموده است  
و دی و نو صادق اسیر می در صحنه [ ۸۵، ۸۶، ۱ ] ت  
بر کک ۱ ر ۲۳۶ سطر ۱۶ و سطر دوم، مخصوصاً حالت توجه است در شرح او  
( بر کک ۱ و ۵۹ سطر ۲۰ و سطر ۲۱ ) جس جو نده می شود  
و قد ذکر الاستدلال و اسحق أمانة فی الجامع لهذا مع، قال اما یعرف  
کون الواحد منبأ و عللاً و فروع الفعل و محل قدرته ثم لا یحب طرد ذاك منبأ  
حتى یقال فعل [ ۱ ر ۶۰ ] لقديم یقوم بدائه، و لكن قبل هذا التخصیص لا یبعد  
أن یثبت کون الواحد منبأ فاعلاً و وجه و یثبت کون اقديم فاعلاً و وجه آخر  
و لذلك انما یعلم کون الواحد منبأ محض کما أخرجه علی القول بالتشواک إذا فعل فی  
نفسه حر کة أو اعتماداً، ثم یعلم کون البدری سبحانه محض کما للاحسام من غیر  
قیم حدوث بدائه و كذلك علی أصول المعترله المتکلم من فعل الکلام  
در اینجا، اما، کاملاً قطع نظر از احتصار و فشرده بوسی عبارات همچنانکه  
در شامل دیده می شود، جمله بندی بطور قدر ملاحظه متعوت است بطوریکه

شخص می تواند مطمئن شود که آیا با سختی غیر ارشاد با او شرح شامل یا شاید با قول دقیق بر جامع و اسحاق سرکار دارد (۳۹)

بر این من اختلافات شرح الارشاد را ذکر کردم به مورد استعده قرار دادم تا متن را اصلاح کنم بویژه آنجا که عملاً به نظر یقین می آمد که اقتضای به استشهاده نقل قول مستقیم معتبر است به استعده از شرح و تفسیر آراء اما در چند مورد، که متن آشکارا حریف بود اصلاحات و تصحیحات را بر اساس شرح ارشاد، هر چند شرح و تفسیر می نمود، پیشنهاد کرده، زیرا آن را و او غیر مستقیم يك گواهی بموقع بود.

برای روشنی و سهولت درانت علائم نقل قول را هر جا که به نظر مناسب و مقتضی می آمد جای دادم تا به توجه داشت که سته ده از علائم نقل قول وقتی کسی متون نقل شده را بدرد نگیرد بهوده است در نقل قول را (که ممکن است معادل وضع و موقع (That) در انگلیسی باشد) می توان به قول کمابیش گفته به گامه شجاعت به بر این من نشان نقل قول را جایی کار بردم که احساس کردم آنچه دنبال قول می آید به معنی نقل قول بهوده شده یا استعمال آن به منظور روشنی مورد نیاز به نظر رسیده، ولی آنکه بعضی نقل شده صریحاً شرح و تفسیر عقیده را بیان ذکر شده مؤلف باشد در چندین مورد بعضی باین نقل قول را یقین و اطمینان کامل عین ممکن بوده بطوری که مستلزم و حاشیه دادن نقل قولها را چار حدسی بوده است (۴۰).

### علاعات

ث	دار الكتب (قاہرہ) نسخہ خطی ۱۲۹۰. عام الکلام
ك	: کوپردلو نسخہ خطی ۸۲۶
نری	شرح الارشاد ابو القاسم الانصاری نسخہ خطی پربستون ۶۳۳
ت	کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران نسخہ خطی ۳۵۰
[ ]	: کلمات معمو شده یا بکلی ناخوانا در ت
< >	: افزایش نسبت به ت
< >	: حذف یا اعداد کی بدهای نامعین در ت (۴۰)
+	: اضافه (اصافه دارد)
	: منها (کم دارد)

### یادداشتها ( ی مقدمه )

۱ شامل فی اصول الدین چاپ هملوت کلوپفر ، قاهره ۱۳۸۳ ۱۹۶۳ و چاپ ع . س . المشر ، اسکندریه ، ۱۹۶۹ چاپ کلوپفر منشی است بر نسخه خطی کویردلو شده در ۸۲۶ و چاپ المشر بر نسخه عکسی همان نسخه خطی در دار الكتب المصریه در قاهره که به عنوان عام الاملام شماره ۱۲۹۰ فهرست شده است . منشی در متن که به وسط کلمه پیر منتشر شده در صفحه ۳۳۲ چاپ المشر با این می پذیرد کلوپفر آخر من صفحه صفحه منشی - چاپ کرده و به شرح و توصیف نامی در ماده آن می دهد ( نگاه کنید به صفحات ۲ - ۸ مقدمه ۱ ) و المشر که نسخه کویردلو را ندیده و از یادداشت ممدوح در صفحه اول نسخه عکسی آگاهی یافته است ، به وجه به اینکه نسخه عکسی هم به عربی و هم به ترکی ( به حروف عربی ) در استانبول تهیه شده و این چنین پنداشته که یا دو نسخه متمایز کتب سر و کار داشته ( مقدمه ۱ ، ص ۱۳ ، ۱۴ نگاه کنید ) در واقع اختلافاتی بین دو چاپ منتشر شده وجود دارد ، که بهرمانحوص از فقدان کلی علائم تشخیص دهنده در نسخه خطی ناشی شده است ( که مع هذا ، دستخطی عالی و کاملاً خوانا نوشته شده که هیچ شابهتی به خط مد و درهم متن نسخه تهران ندارد ) ، اما همچنین به علت و براساسی کم مزیه و ناچیز و یا کوتاهی مصحح چاپخانه افتادگیهائی در آن دو طبع ( غالباً در چاپ المشر ) وجود دارد يك چاپ موثق و قابل اطمینان متن لااقل ن کون نشدنیافته است .

۲. این عنوان مورد تأیید صفحه آخر - صفحه قهره است ، رجوع کنید به ن ۲۱۶

۳. مقایسه کنید با چاپ کلویبر ص ۱۵۳ ( ن ۲۷۲ و بعد ) ذکر با نقل مستقیم شرح اللمع مثلاً در ن ۲۱۱ ، ۱۲ ، ۱۲۳ ، ۱۲ ، ۱۹۲ ، ۲ ، ۲۱۱ ، ۱۲ ، ۲۲۱ ، ۲ و بعد ، ۳۲۱ ، ۱۹ و بعد ، روح می نماید . اینکه شامل از کتاب اللمع بحث می کند فعلاً مورد توجه ما کارنی در کلام اشعری ( بیروت ، ۱۹۵۳ ، ص چهارده مقدمه ) بوده است .

۴. به اظهارات مصنف در ن ۲۱۸ ، ۱۸ و سطور بعد توجه کنید

۵. شماره های مذکور در ، در اصل ۳ بالا ر نگاه کنید . همچنین توجه نمایید که به نظر می رسد بعضی اعلاط نقل قول وجود دارد چنانکه ، مثلاً در ن ۲۷۳ ، ۶ حدیثی که - حجه هی ث و ك كلمه « شبح » در دمال « تم قال » ، می آورند ، هر چند این نقل قول باید از « قلابی » باشد . كلمه « شبحا » با درست است ، یعنی ، اگر کسی فرس کند که این كلمه هر گاه بدون قید و شرط در این کتاب روح نماید ، باید فقط اشاره به اشعری باشد ( « شبحا » در ت برگ ۱۱۵ ر ۴ = ص [ ۱۲ ] ، دلیل ، اگر اشاره به اشعری باشد می تواند يك نقل قول لمع باشد و ، با دوری از روی قرینه ، ممکن است آن را به باقلانی باشد ، ) همچنین ، در بعضی موارد تعیین اینکه کجا يك نقل قول « منس » پایان می یابد غیر ممکن است . در بحث مورد که شامل ( ت برگ ۱ ر ۲۳۰ = ص [ ۵۸ ] دلیل ) عبارت مهم ههنا غایب المفصود و قصاره را دارد ، انواقسام انصاری ، در پیوستن و ادخال عبارت او به شرح الارشاد خود ، عبارت ههنا منتهی کلام القاصی را دارد . اینکه آیا این يك نسخه مدر است یا يك حاشیه که انصاری داخل کرده یا اینکه آیا شرح او یا باقلانی پیش از اوست کسی نمی تواند بداند ، ما داشت ۴۵ دلیل را نگاه کنید .



۶. استدلال نظری «النظر» در طبع فصول ۱۰ و ۱۱ بحث شده است. اما اظهار نظر حوینی در ن ۱۲۳، بدون اشاره‌ای به اینکه با باقلانی در شرح خود یا از در نوشتن تحریر بحث درباره این قطعات و فرارها را به آغاز کتاب برده است، وسوسه نشان می‌دهد که از فصل اول فهمیده می‌شود که این فصل متوجه قسمتی از طبع است.

۷. در «آراء اللحن» فصل ۱۱ یادداشت ۱۸ دلیل را نگاه کنید.

۸. اسنادی نقل قولها، شرح و تفسیرها، و ذکر عقاید پیشین کاملاً مبهم و تاریک است، و صرفاً بصورت «او می‌گوید» «او» (که خدا از او حشود باشد) ذکر می‌کند، و غیره دیده می‌شود، بطوری که شخص نمی‌داند که آیا حوینی اشعری را یاد می‌کند یا باقلانی یا شخص دیگری را. ر. ک. به مثلاً ن ۲۴۶، ۱۰ و ۱۵ و ۲۴۷، ۱. در اینجا وقوع اصطلاح «الاحوال» در ۲۴۶، ۱۱ می‌تواند گفتار باقلانی را منعکس کند لیکن به آسانی هم می‌تواند راه و رسم خود حوینی را در شرح و تفسیر یا باقلانی یا اشعری نشان دهد. اینکه وی معمولاً نظریات دیگران (مخصوصاً نظریات معتزله) را با اصطلاحات و تصورات و معانی خود شرح می‌دهد در سراسر کتاب آشکار است.

۹. ر. ک. عبد الحار، شرح اصول الخمسة (چاپ ا. عثمان، قاهره ۱۳۸۲، ۱۹۶۵، ص ۹۵ در متن شامل (هر سه نسخه) فرمول «القول بی» برای معرفی هر يك از این چهار اصل نگار می‌رود، دقیقاً، اصطلاح «الأصل» با دو اصل اخیر بی‌اعت می‌شود، (یعنی الأصل الثالث و الأصل الرابع) اما نه با دو اصل اول، هر چند هر چهار اصل با هم در يك طرح استدلال ذکر شده است (ن ۲۲۰، ۱۸ و صفحات بعد) و در ن ۲۲۱، ۷ به عنوان اصول الاربعه به آنها اشاره شده است.

۱۰. اگر چه ما نمی‌توانیم اندازه‌های رسمی قسمتهای متن را بدانیم، از

اطهارات جوینی در ن ۱۹۲ ، ۲۲۱ ، ۲۲۳ ، فوق الذکر ، به نظر روشن می آید که حیلی از این مصداق « بیگانه » نامربوط ، نیز در شرح وجود دارد « مصداق » و « معنی » که خود جوینی داخدا کرده موضوع به آنها اشاره شده است

۱۱. در ك خوانده میشود شیخنا .

۱۲. در ت خوانده میشود یقدر .

۱۳. ك فاقد قال است .

۱۴. معلوم ت = معلوم ت

۱۵. در ت خوانده میشود جد: ت

۱۶. احتمالاً این را باید با « طرد » مذکور در ن ۴۲۳ ، ۴ و بعد یکی

گرفت این نقل قول ممکن است مأخوذ از المـائل المنثورات المددیه باشد

۱۷. حائثی که ت و ك لفظ مسئله را بدست نهران خوانده میشود مصداق

که شاید قرائت بهتر این باشد « آنچه استدما در اینجا ذکر می کند دقیقاً روش [یا حجت] ابراهیم است ... »

۱۸. موضوع استشهاد به قرآن در فصل ۱۱ معنی مناسب و مربوط به استدلال

فصل ۶ است که بطور کلی در این نقطه در شامل مورد بحث است اما الحاق فصل

۱۱ به فصل ۱۰ ( که فصل ۱۱ نوعی صمیمه ، فصل ۱۰ است ) و بدین وسیله به فصل

۹ ، بطور واضح کاملاً درست است بطوریکه غیر محتمل است که در محل بعد از

فصل ۶ جایز شده باشد از سوی دیگر کسی ممکن است آن را بعنوان نوعی

نتیجه کلی برای اصول ۳ - ۱۰ بکشد ، لیکن حتی در آن صورت قرار گرفتن

آن در این نقطه در شامل ( به شرح ) مشکوک و نامعلوم باقی می ماند

۱۹. ابوالقاسم اسادی در شرح الارشاد خود ( که در باره ارتباط آن با

شاهد توصیف دلیل را نگاه کنید ) از يك شرح اللع تألیف ابن فورک بد می کند

عبدالستار ردی بر آن به نام نقد اللع نوشته ، که چند بار در معنی خود ذکر

می کند. ۲. ۶، ۷، ۷۱، ۷۰، ۵۹، ۸۰، ۳۲، ۱۱، ۴۵۲ (که در چندین مورد ناشران معنی به خط، یعنی اللمع چاپ کرده اند) کتاب اخیر الدکر، یعنی نقد اللمع در شامل ید شده، هر چند در ص [ ۷۵ ] ( = ت بر ک ۹ ا ر ۲۳۳ ) به معنی همد المصادر اشاره شده است.

۲۰ در بعضی موارد در این طرح من الفاظ عربی را گذاشته ام، یعنی جاهائی که معادلای انگلیسی بدون قریبۀ جامعتر و تبیین معضلتی به نظر گمراه کننده می رسید.

۲۱ من «استنباطی» را بجای «ضروری» (با واجب) عربی بکار برده ام چونکه به نظر بهتر رسید که معنی منظور آورده شود تا لفظ دیگر انگلیسی. از این حیث که تحصیل چنین علمی تابع، و شاید برای نه حاصل، استدلال عقلی آزاد ما است، خداوند فاعل فعلیت آن ملاحظه شده است. برای «العلم الکسی المکتب» (که واسطه عمل ارادی خود را حاصل می شود، یعنی واسطه استدلال و استنباط) من کلمه «استنباطی» را ارائه دادم اگر چه «استنباطی» معنی اساسی داشته به فرائض و کسی «و مکتب» را به ذهن می رساند، بقدر کافی دلالت های صمیمی بیان عربی اعمکس نمی کند چنانکه این نکته آمده که جوینی (در پایان مثنوی که در اینجا منتشر شده) عقیده او اسحق اسفراینی را در باره نوعی علم که مکتب است لکن مثنوی بر استدلال بیست بحث می کند آشکار است

۲۲ بحث در باره این صفات، چنانکه مصنف پیشهاد می کند، کاملاً مقتضی است که دنبال فصل مربوط به «علل» بیاید اما می توان در نظر داشت که مطلق توالی و ترادف مطالب در اینجا دقیقاً از طرف جوینی و اشاعره است، زیرا معتزله هیچ وجه صفات را آنطور که جوینی تحت این عنوان برای تشکیل طبقه واحدی گروه بندی کرده ملاحظه نمی کنند.

۲۳ در نوشته حویسی، چنانکه در نوشته عند الحار، بدین معنی برای  
 «صعه» وجود دارد من در اینجا نمی توانم بگویم با تطور و تکامل پیچیده دلالت  
 کلمه «صعه» و افزایش معانی گوناگون و مختلف آن را در مذاهب کلامی  
 معتزله و اشعری تا و در طی زمان حویسی مطرح کنم و به اینجا جای طرح نظریه  
 حویسی (مقتبس از انوشهری و باقلانی) در باره «صوت» (که برای اشاره  
 به آن وی «صعه»، «وصف» و «حکم» را بکار می گیرد) و «حالات» (احوال)  
 است، لیکن خواسته را به مقوله «حال» و «کلام» (راجع می دهیم) «صعه» را  
 در اینجا و در مقوله مذکور هر حدی دیگر برای دلالت و اشاره به استعمال شاعره  
 در این کلمه که معادل «معنی» = «غنه» است بکار گرفته ام.

۲۴ در خصوص این رأی و عقیده ن ۶۳۱ و صفحات بعد نگاه کنید  
 ۲۵. عنوان فصل در نسخه خطی اشعار می کند که هم ادله عمل و هم ادله  
 وحی (العقلیه و السمعیه) مورد بحث خواهد بود اما در پایان فصل این نتیجه  
 بدست می آید که بحث در باره دومی بارآمد کلامی حد که به است

۲۶ برای این مرئف و هشتم، حویسی بدین شرح: «تفسیر مختلف ارائه  
 می دهد، چندی در «ذکون النفس»، «احیای» «سکون النفس» بکار می برد،  
 تفسیری که من در هیچ یک از متون معتزله نیافتم.

۲۷ عبارت «فرائت» مستعمل اصلاح و بر اسناد «مصحح» غیر ضروری  
 می شود.

۲۸. الصیغه: الصعه ت.

۲۹. مقبوضه: منقبضه ت.

۳۰. لتشعل در نسخه ن روشن است، آنچه نوشته شده به نظر می رسد که  
 لرسعل باشد.

۳۲. بحث شد کرد اشعری، علاوه بر مواردی که المشار ارجاع نموده، نگاه کنند به اس ۵۸، کر، تمییز کذب المقتری (دمشق ۱۳۳۷)، ۱۷۷.
۳۳. هر دو دیر استوار، «مصحح» افزودنها را به منظور تسهیل قرائت عبارت این قطعه وارد کرده اند.
۳۴. آثار وصل در برگ ۱۹۰ (الاصول الثانی - مطابق است با الارشاد) چاپ م. ی. موسی قهره ۱۹۵۰ (ص ۱۰۸۷).
۳۵. این فصل درباره ترمیم معطوفی در شاد ندارد. ما بر این شرح بسیار وابسته به شامل است.
۳۶. این فصل در برگ ۱۹۰ (ر. ک. الارشاد، ۹۳) در برگ ۱۹۰ و ۱۹۱ (۷۳۶) پایان می یابد. فصل بعدی افزوده الدلیل، که در برگ ۱۹۰ و ۱۹۱ آورده میشود در فصل بعد شامل (راجع به امام) اقامت نمیشود.
۳۷. این قطعه شامل تقریباً تمام بحث نقل قول باوایی است، اما فرمول مقدماتی قال الامم و احسن طریقه را ذکره القاصی نشان می دهد که منبع ابوالقاسم شرح الجمع نیست بلکه شامل است.
۳۸. من چندین اشتباه کوچک را در متن این قطعه تصحیح کرده ام.
۳۹. در حواصی این کمان پیدا میشود که ابوالقاسم در نقل قولهای خود در شرح الارشاد، اندامی دقیقه تر و دسواسی تر از جوینی در شامل است. توجه بمانید که مطلب طهر شده در ص [۰، ۶۳] (= ت برگ ۱۹۰ و ۱۹۱ سطر ۲۲ و بعد) الاذکة هي التي يتوصل بها صحيح النظر فيها الى انعام المكتسب در شرح الارشاد (برگ ۱۹۰ و ۱۹۱ سطر ۸ و بعد) «وسيلة قال القاصی سابقه داشته است» (در شرح الارشاد، إحدى المكتسب، الکسی حواصی میشود.) همچنین وی نقل قول را در ص ۵۸ [یادداشت ۵ فوق را منکرید] می زند در بحث حا، در واقع، در ذکر ارشاد (ص ۹۰، ۶۲ - ۳، ۶۰ و بعد) آثار میشود = شرح الارشاد

برگه ۱ و ۲۷ سطر ۱۶ و سطور بعد، خوانده میشود ادا نیت بجای ادا تقرر ( فرمول فقال القاصی را داخل عبارت می کنند و گفتار را با اظهار هدا ما حناک الامام عن القاصی می بندند همچنین توجه کنید که بجای قلنا در ص [ ۱۰ ، ۱۰ ] ( ص ۱۰۰ ) برگه ۲۲ و ۲۱۸ ) شرح الاورشاد ( برگه ۱۱۸ و ۵۲ ) خوانده میشود قال القاصی با اوضاع و احوال کدوبی تشخیص و تعبیر معنای این تعریضها غیر ممکن است ۳۰ بعضی د > < ، حائلی آورده شده که من دوری کرده ام که مستمنع چیزی را انداخته است ولو آنکه هیچ گونه آسیب یا انقطاع و فاصله ای در نسخه وجود ندارد من نگوشیده ام که اظهار نظر کنم که این افتادگی نه، يك عبارت یا يك سطر یا چندین سطر است

قطعتان من الكتاب

# الشامل في اصول الدين

لامام الحرمين ابي المعالي الجويني

وهو

تحرير شرح اللمع

للقاضي ابي بكر الباقلاني





# مبتدأ الكتاب



# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

لا إله إلا الله عبدة للمعاه الله

الحمد لله رب العالمين والصلاة على محمد رسول الله وآله

هذا وقد سنده على طائفة من إسماعيلهم تحرير من كتب يتعالى عن المحصرات  
و ينحط عن المحيوطات من جهة التصفيفات في عاوم الديانات ، فصادف الاختيار و  
الإشاد شرح اللمع المقاصى المحسن من آثار رضى الله عنه ، إن شاء الله بوضح  
مشكلات ألفاظه و هرب من [ الأبحاث ] مصروف المسط مع احتساب  
التطويل و إن صغرنا لحدده إلى إلحاق أبواب و مسائل الجصاص  
و أول ما يصدر الكتاب به فصول في النظر يرشد بها الشادى و يستصى بها  
المتمنى ، و بالله التوفيق .

## القول فى حقيقة النظر

عمدو - شدكم الله - أن المظر ، مردد فى إخالق أبعه بين صروب من  
الاحتمالات ؛ و يعلق و المراد به الإيصار و الرؤية ، و إن أريد تحرير ذلك المعنى  
فقرن للمظر ، ما يى ، فقول « فلان » إلى كدى ، وقد يعرى من ذلك و يرده  
الرؤية بصبأ . وقد يراد بالمظر ، الانتظر ، يقال « طرت فلان » و « انتظرته » ، قال  
الله تعالى ( انظرونا حقين من دوركم ) [ وهذا ] « انظروا » و قد يذكر  
والمظر ، و المراد به الترقؤ و لتعطف و يقال « فلان ينظر لفلان » أى يراعى حقه

و يتحرر له وقد تحوّر بطلاقة على معنى التحدّي و لثقب الى فيقال «دار فلان»  
ناطرة الى دار فلان» إذا تدبّر في بعض المعاني . و وجوه «النظر» في اللغات شتى  
و غرضنا تبين مراد المحققين من «المطار» .

« إن قل قائل فما المطر في واضح متكلمي » استغلاهم »

فيل لعل هو المراد لعل طلب به من قائله «عكر علماً أو علامة العلى»  
وقد انحصر النظر إذا في قبيح عكر على «معهم» و يعتبر عملاً عدّه من ضرور  
نكالات و ليس ذلك «فكر» هو ضرب مخصوص منه . و هو الذي يطلب به  
العلم أو علامة الصلّ و يدرج تحت «الاصحاح من المطر» و الدرس منه فإن  
اسم «المطر» محمول «مدح» تحتها أيضاً «المطار» في الأدلة المفصية إلى القطع و  
النظر في الأمارات المستعملة «العلم» كالمطر (٢) «المفهوم» في المعهودات من  
مسائل القروع

القول في اثبات صحة النظر و الرد على منكره

ذهب معظم العقلاء إلى إثبات النظر و القول بأن صحبته يعنى إلى العلم  
إذا كان ظاهرياً في دلائله قصصية . و أنكر بعض الأدّال المطر و ذهبوا أنّه لا يقضى  
إلى العلم و حصر مدرك العلم بالحواس و لا أحد متواتر و جحدوا كل  
مدرك للعلم يستلزم «معهم» من أنكر إقصاء الحس المتوار إلى العلم  
و أدل ما يفتخرون به أن يقول قد حصر المعلوم في العلوم بالمحسوسات  
و نحن الآن نرى لكم ضرورياً من العلوم الدينية غير متمثلة بالحواس . و في ذلك  
إبطال حصركم . و منها العلم يستدل به اجتماع المتصادقات و سبل إلزام هذا و  
مثله أن يقول أنتم تدعون ما أرمضكم أنه ثابت علمه . فإن أنوه و استرأوا منه كالأ  
مباحثين . إن من كمال العقول العلم باستحالة كون الشيء أسوداً في بعض الحالات الواحدة  
و إن اعترفوا بما أرمضوا . فقد أنشأوا علماً لا يتعلّق بالاحساس و مما يلزمهم عدم

المرة، تنفعه وعلمه بالآلهة ولذاته وبقوره ودهوانه، و لمريمهم أيضاً على هذا الوجه العلم بأن ليس بين لمعي والإلهات درجة، إلى غير ذلك من العلوم المديهيّة التي لا تتعلق بالحواسّ وهما متحدهم به ضرور من الدلالات الواضحة التي لا يستعير الله، قد حجب أصلها، فمنها من يقول: إذا رأينا شخصاً في مكان ثم رأينا المكان شاعراً عنه، فلا يعلمون إلا أن نقدّ رعدمه أو مجد دته لذلك المكان إلى آخر أو نقدّرا كثنائه عمّا على خلاف الله، كاحسان الحسن، ستة الملك

ومرض على المعلوم من هذا أنفسهم، فإن حجبهم إلى حجب الضروريّ وإن نقبله كان معترفاً بعلوم لا يتفق بإحسان عقراً بضرب من ضرور النظر، إذ الشير: التقسيم من أنفسه، لأنّه

وهو: تمسكك به من يقول: مباشر منكرو النظر، هل تعلمون بطلان النظر أم تسترهبون فيه؟ بل أنشد: ستراته سقمت محادلتهم و بطل مدعهم، ادلائهم المستررب (٢٠) وإن قالوا: نعم، بطلان النظر قد لهم، أعلمون ذلك ضرورة أم طاراً؟ فإن ادّعوا علماً ضرورةً، تيقن عدمهم، إذا علم الضروريّ مستوى العقلاء في درجته مع انتماء الأوقات عنهم، كما يستودون في العلم بالحواسّ، على ما توسع القول في ذلك في أحكام العلوم، إن شاء الله

ثمّ يقال لهم: لا يسام دعوا، كم هذه عن معارضة أمثالها، وهم تمكرون على من يدعى العلم الضروريّ بصحة النظر، على أنّ يقول: قد حصرتم العلوم في المحسوسات والعلم بطلان النظر ليس يتعلق بالمحسوس وهو ناقص لحصركم على كل حال ضروريّاً كان أو طرديّاً

وإن رغبوا، أنّ العلم بطلان النظر مدرك طاراً فقد فسحوا نقداً، حيث نفوا جملة الضرر وصححوه بوجه، وهو النظر الملقى إلى بطلان النظر على رغبهم وهذا ناقص لأحاط به، وإن قالوا: ما ذكره بوجه معكس عليكم، فإنكم في إثبات النظر لا تعلمون إلا أن تدّعوا فيه العلم المديهيّ، وإنّ تسموه بعض طرق النظر

وقد اذعنتم العلم الصريح لركم من له حجة ما كرمتموها ، وإن دعمتم ان النظر  
تست ، لنظر وقد أثبتتم الشيء نفسه ، وهذا ما لا يستلزم اليه

فلما اهتم هذا الذي أبدىتموه لأن لا يجدون فيه إمتان أن تقولوا : إن الله كلام  
يعيد علماء مشهور مذهب أو ، طلائع مذهب أو تقولوا : إن الله لا يعيد من ذلك شيئاً  
وإن دعمتم أنه لا يعيد شيئاً فقد اعترفتم بطلان كلامكم و أغبيتهم عن الانفصال  
و إن دعمتم أن كلامكم هذا يعيد إثبات مذهب أو بإبطال آخر فقد اعترفتم بضرب  
من النظر ؛ وهذا ما لا يخلص منه .

واعلموا أن من أمي النظر وانصاع لم يدع العلم الصريح فتبثتوا بمناقضته  
في أقوى ما يقدر ثم تقول لهم أقصى ما ذكرتموه إثبات الصريح بالنظر وقد أثبتتم  
النظر بالنظر ، فبش لم يبعد إبطال النظر ، لنظر لم يبعد إثبات النظر بالنظر  
وإن قولوا نحن معترفون بما ذكرتموه ولكننا نعارضه بالقاسد بالقاسد ؛

فإن لهم ، معارضة له سد الفساد سرب من النظر وما قواكم فيها من يبعد  
بميتة أو إثبات ، ثم لا يعيد ؛ وإن دعمتم أنه لا يعيد شيئاً ، فلم تذكرتم ما اعترفتم  
بأنه لا يؤيده ؛ وإن اعترفتم ، أنه يعيد دعواً وإثباتاً فقد صحت حجة سرباً من المعبر  
والكرتم<sup>٨</sup> جميعه . ثم تقول : قصارى ما استمدتموه إثبات النظر بالنظر ، وهو ادعاء  
منكم مجرد<sup>٩</sup> (٣) فكم اذعنتم منهجاً ، ومن يسألون على محاوره فلا يجدون عند  
هذه الطائفة إلى محصول على أنه : تقول إن لم يبعد أن يعلم بالعلم و تمام العلم بالعلم  
ولا يبعد أيضاً أن يتوصل بالنظر إلى العلم بالسلطوة فيه ويتوصل بقبيله إلى إثبات  
النظر

وسيل التحقيق أن يقول نحن لم ثبت شيئاً بنفسه وإثباتاً بغيره

وإيضاح ذلك بالمثل أننا إن طردنا دلالة على حدث العالم ، فصالحه من يسأل النظر  
بإثبات ذلك الدلالة ، ولا يدر على نموها بنفسها لكون الدليل على أنه دليل غير  
الدليل على حدث العالم ، من بسبب مسلك آخر في النظر ، وقد أصبح أننا أثبت

أدلة العقائد بدليل عارضها ، غير أن اسم «التنظر» محمولها ، ولا استبعاد في اجتماعها ،  
في سم ، كما نعلم ، العلم لا عراض مع ذات العلم أي في كونه عارضاً  
ومن شبهة أنظر أن قالوا : قد أثبتنا الدليل القاطع لظهور بطلان دليل  
أخره من دهره ، ويرغم أنه يؤدبه إلى العلم ، لمداول عليه ، لو ذكر ذلك الدليل  
من أشهر كافيته لست لاسترفوا بأنه «دلالة على وجهه» ولم يحرم ذلك  
من أركانها ويعرفون بقرائن أحول مورد دلالة أنه علم ، بل قد  
يرجع من هذا «مقدمة عن معتقده» لأن إلى اعتقده «وهو بعد استدلاله»  
يورد الدلالة على ما كان يوردها في معتقده «وهو كات القبول على وجه الدلالة  
مقتضية عنه» ، «صوت» ، «تدليل عنه» ، «دليل» ، «إبراه» .

والمعاب عن ذلك من «وجه» أحدهما ، ما قد سماه من «تقسيم» القول عدهم  
في أن «ما ذكره هل يعيد إنذاراً أو نهياً» ، «ولا يفيد من ذلك شيئاً» ، وهذا التقسيم  
يحررهم في كل «مكان» ، «دلالة» إلى حد «معرض» ، «بطلان» ، «ووردوه» ، «الطعن  
معه» ، «عدمه» ، «إما أن يقولوا : إنه يعيد إنذاراً أو نهياً» ، «فلا يكون ذلك اعتباراً  
معه» ، «بطلان» ، «ولا يسمي» ، «هم مع هذا» ، «تقسيم» ، «كلام» .

والوجه الآخر في «حجوب» أن يقول : «ما ذكره» ، «بطلان» ، «لدى» ، «عنفه»  
موجب دليل دهره ، «خط» ، «مع» ، «ركان» ، «دليل» ، «علم» ، «وهو» ، «رسان» ، «مطالع» ، «به» ، «عدم»  
الظن ، «ولا يجوز» ، «تدليل» ، «اعتقده» ، «مع» ، «استصحاب» ، «به» ، «العلم» ، «وجه» ، «الدليل» ، «وإنما» ، «(٣٣)» ، «تدليل»  
اعتقاده ، «إذا» ، «هل» ، «عن» ، «بعض» ، «أركان» ، «الدليل» ، «الذي» ، «يوضح» ، «ذلك» ، «ثباتاً» ، «إذا» ، «ورد» ، «إزالة»  
الشبهة ، «أنى» ، «حاجرت» ، «معتقده» ، «فلسفياً» ، «في» ، «دفعها» ، «في» ، «موضح» ، «في» ، «قضية» ، «دلالة» ، «الدفع»  
الشبهة ، «سبب» ، «أنه» ، «لم» ، «يحط» ، «بقيده» ، «من» ، «قيد» ، «دلالة» ، «ونقرر» ، «أن» ، «الإحاطة» ، «به» ، «تدفع»  
الشبهة ، «ر» ، «بما» ، «يوضح» ، «بذلك» ، «دفعه» ، «عن» ، «بعض» ، «أركان» ، «الدليل» ، «بما» ، «يسير» ، «دفع»  
الشبهة ، «تنبيهه» ، «على» ، «وجه» ، «في» ، «الدليل» ، «يدفع» ، «الشبهة» .

شبهة أخرى لهم : فإن قالوا : أو كانت الأدلة معضية إلى العلم قطعاً ، لمنازع

اختلاف أذات الألبان فيها ، كما أن العلوم الدينية لما أن كانت مقطوعة بها ، لم يسع الاختلاف فيها ، و نحن نرى العقلاء متحزبين مختلفين ، فكيف يدعو إلى معتقده ، ولا مرداد حصمه على طول الدهر إلا تمادياً في مخالفة مع العلم بأن معلمي الإسلام لا يعرف كلهم باعتد ، بل رام معظمهم الحق ، مع أن لهم من دلالة أو شبهة

و الجواب عن ذلك بعد التقسيم المتقدم من وجهين أحدهما أن أقول : ما ذكرتموه يتمكس عليكم في نفى النظر وإثباته ، فإن سلطان النظر ، لو كان معلوماً قطعاً لما ساع الاختلاف فيه على قضية رجمكم ، ونحن نعلم أن جهور العقلاء تمتوا النظر على الجملة وإثباته شر دمة تؤثر عنهم ولا يهددون ، فمن ذلك الاختلاف على سلطان الأدلة له ، فيمن أن يدل على سلطان القول بمعنى المصدر .

و الوجه الآخر في الجواب أن أقول : إننا اختلاف العقلاء في معادى العادات لاختلاف الرتب والدرجات و تباين الأعراس ، فمن مائل إلى مثل أمته ، و من صائر إلى مثل أمته ، من دكي و طلي غير مصر ، على عينة ذلك المصدر ، و من كليل راكن إلى المدعة و من مصر معتبر ، و قسرة تعد إلى اختلاف العقلاء لذلك و أما الذي استروحوا إليه من العلوم الضرورية فإنها لم يسع الاختلاف فيها لمعري العادة ، و يسوع قد بر الاختلاف فيها عقلاً لو قن لله سبحانه العادة عن وجه استمرارها ، و يسوع في المقدور طرد العادة على الاختلاف في الضروريات و الاتفاق في المطاريات

### فصل

في قول قائل قد يشتم و حوه الاستدلال وطرق الانفصال على تنافس الرتموه المائرين إلى العلم سلطان النظر ، حيث رجمتم أن العلم سلطان النظر لا يعلو (١٤) أن يستند إلى الضرورة أو إلى النظر ، فم تنكرون على من لا يقطع بسلطان النظر



ولا صحته لتوجهوا عليه فيسبحكم ، بل رضى تشككاً ويقف موقف المسترشدين  
و يطالب بإصاح القول في صحته لنصرة وعد من أهم الأسؤله ، وعند ذلك افرقت  
آثار المطار ، وذكرنا دجوعاً من الاتصال لم يرضى القاصي - رضى الله عنه -  
معه.

فمن ذا ذكره أن قالوا : «علاء» جمعهم ، نفع النظر منهم وعندهم ، يلودون  
عند الملمات إلى التشتت ، لأن رب ، بحرماً عنهم وتخلياً في ذلك المحلص ، فافتضى  
ذلك القطع بأن الاحتجاج من مدارك العلوم وهذا فيه نظر ، فإن نفع النظر ربه ،  
يأبون ذلك من دأهم ، ولهم أيضاً أن يقرروا : يشك العقلاء بالانحويبات  
وعلى أطول دون العلم لمخطوع به ، وروى : أطراف العقلاء ، ساع الاحتجاج  
بالإجماع في العقليات ، لأن أهل الدهر لو جمعوا على حدث العالم لم يكتف به عنهم  
على حدث العالم .

ثم رضى القاصي - رضى الله عنه - سبيلاً في الجواب سدياً ، وقال إن  
كان الجسم مسترشداً فيما له ، إن كانت تسمى إنسان المطر ضرورة فقد التمت  
مستوراً معقوداً ، إن التمت من تحيط بذلك علماً فترى دلالة من دلالات القول  
وتمتحنه بالواضع العلى من طرق الدقة ، فإن كان معهما يمتري بإقصاء النظر  
على العلم عند سرد دليل ، ضرورة ، وإن جدد عند وصوح الحق كان سبيله  
سبيل معاند في معتقد ، وهذا وصح فقد تروى .

وأنقص شيخهم عن دليل ، فقال : سبيل إرشاد المسترشد كسبيل الرد على المعاند  
ووجه معانته بالكلام ، بل ليس بين صحته النظر وطلابه رنة ، وهذه قسمة  
مديهة : إما أن يصح ، وإما أن يطل ، وهو قدر بطلانه لم يخل وجه التوصل إلى  
درك بطلانه ، وإما أن يكون ضرورة وإما أن يكون نظراً ، وإما أن لا يتوصل بالتوصل  
إلى العلم بطلانه أو صحته ، واطن أن يتوصل إلى بطلانه ضرورة ، بل فرناه في  
صدر المسألة ، وإن كان السبيل إليه النظر ففيه إنسان النظر ، ولو حطر للمسترشد

أن ذلك مما لا يتوصل إليه قيل له - وذلك معتقد ، فلا يخلو أن يستند إلى ضرورة  
أولئك ، ثم يعود ما قدمته من التفسير . وهذا أحد الطرق في الانفصال عن السؤال .

### فصل

عمدوا - أرشدكم الله - أن النظر بتعمين العلم عند أهل الحق (٣) إذا صح و  
انتهى ولم يستنفذ " آفة تصاد العلم " و يمنع أهل الحق من وصف النظر بكونه  
موجهاً للعلم ، وأما أولئك التوكل جملة - وهو من مستبين في الأصول إلى  
أن النظر يوجب العلم ، و دعت المعقولة إلى أن النظر يؤكد العلم ، كما هو فيه  
ثم صاروا " إلى أن التوكل للنظر بعد ادهول عنه لا يؤكد العلم ، وإنما حاشاهم على  
ذلك أصلاً . أحدهما أن العلم في عندهم لا مع ضرورة ، إذ لو وقعت ضرورة  
لانقطع التكليف فيها ، و دفع التكليف من أفحاحه في شيء فهو " و ذكر  
النظر قد بطرأ ضرورة من غير ذلك ، و كان وصف ضرورة " على المراد صدر  
كان من فعل الله تعالى ، و لو كان ذكر المبرر مؤكداً للعلم على العلم من فعل من  
لذكر من غيره ، إذ المتوكل فعل فاعله بالحق ، و ذلك لأجل حجة ، و هو  
منهم أن يقع أفعال الباري سبحانه و تعالى متوكله على ما سأل في " من غير  
أقول في ذلك في باب التوكل ، إن شاء الله عز وجل .

وإذا انتصح أصحابنا ، اغتربنا لنبدأ النظر بتدقيقه ، و في رويهم أصلاً  
على معنى أصنافهم لا يساعدو عليه ، و من أصعب ما يطالبون به أن يقال هم من  
نظر ثم دخل عن غيره ثم فاجأ الذكر ضرورة ، فلا يجوز إلا أن يقولوا " إن العلم  
الواقع بعد ذكر النظر حيزي وهو التوكل معكم سبحانه قدرتم ، و إنما أن يقولوا  
إنه متوكل وقد أثبتوه ، و بما أن قرعوا أن العلم معتد به شرعاً ، و يبرهان  
على ذلك أن تجوزوا وقوع العلم من غير تدكير النظر ، إذ يذكر النظر غير موجب  
للعلم ولا موكده له ولا تعلق له به ، إذا سئلوا وقوع العلم مع ادهول عنه و هذا

لا يحصل لهم منه ، و منهم ما يؤمن ثبوت العلم مقدوراً من غير تقدم نظر أو ذكر  
نظر واستقصاء الرد عليهم يأتي و أتوكد ، إن شاء الله

و ثم من ذهب إلى أن النظر واجب العلم ويقال له من حكم ادوحيه  
على أصول المتكلمين أن يقارن موجه ولا يسوغ استمثار الموجه عن الموجه ،  
ولو كان لنظر موجه للعلم فقد به ، كما أنه من لعله معلوماً ، و إن رجع هذا النقاش  
في تفسير والادب ، إلى التخصيص ، لدى ذكرنا فقد أصاب المسمى : "خطأ اصطلاح  
الأصوليين

وإن قيل : فما معنى التخصيص ، الذي يستلزمه حيث قلتم بأن النظر  
تخصيص للعلم ؟

فقد أردنا بذلك أن النظر مع العلم بالمعلوم فيه على صفتين من ذاتيهما  
لأيسوغ لأحدهما (د) تقدم ثبوت أحدهما دون الآخر مع اتصاف الآفات من غير أن  
وجب أحدهما الذي تم بولده ، كما أن الدوهر مع العرس لا يترد أحدهما عن  
عن الآخر ، و إنما "جيم" ، ثم ليس أحدهما موحياً ولا موكداً ، كذلك في الأهم مع  
العلم به ، فلا يسوغ ثبوت الأهم من غير علم به ، و إنما تمت الآت ، و هذا معنى  
و تخصيص و فهمه

### فصل

و إن قيل : قال هو يحصل العلم بالمعلوم فيه نفس النظر ثم يتراخى

عنه ؟

قيل : لا يقع العلم بالمعلوم فيه لنظر أصلاً ما سذكروه في ثناء الكلام ،  
و لكن إن عثر النظر على حله لدايل حجاج الأصوليون ، عند ذلك ، و قيل  
فأقول : إن العلم بمداول يحصل عقيب العلم بوجه الدليل من أركان النظر ، و  
النظر لا يقارن العلم بالمعلوم فيه ، و الذي ارتصاه القاصي - رضي الله عنه - أن

العلم بالمداول يحصل مع العلم بوجه الدليل من غير استبعاد  
 فإن قال قائل أليس النظر عندكم يصاد العلم بالمسطور فيه ، ولا يعنى  
 النظر إلا مع القراع عن طرد الدليل ؟ ولو صاع المصير إلى أن العلم بالمسطور فيه  
 يقارن آخر جزم من النظر لصاع المصير إلى أنه يقارن جميع أحرار النظر .  
 قلنا هذه دكة من السش وذهب عن معنى النظر ، فإن النظر إنما هو  
 مفيد إذا عثر النظر على وجه الدليل ، فإذا حصل العلم بالوجه الذى منه يدرك  
 الدليل ، فقد انقضى البحث وبصرم الطلب ، وخرج العلم بوجه الدليل عن أن يكون  
 من أركان النظر ، واستبان أن العلم بالدليل و العلم بالمداول وقعن بعد  
 انقضاء النظر ومن صعد إلى أن العلم بالمداول يقع بعد العلم بوجه الدليل فقد  
 أخر العلم بالمداول وانقضاء النظر في زمن واحد حصل فيه العلم بوجه الدليل  
 . إن قال قائل لئن سلم لكم ما قلتموه من أن العلم بوجه الدليل واقع بعد  
 انقضاء النظر ، فكيف يستمتع العلم بوجه الدليل مع العلم بالمداول في حالة واحدة ،  
 ومن أصولكم منع اجتماع العلمين في الحالة الواحدة في المحل الواحد ، سواء كان  
 متباين أو متماثلين ؟

والجواب عن ذلك من جهتين أحدهما أن القاصي ومبهم متبهميه لم يجمعوا  
 اجتماع عامين مختلفين في الحالة الواحدة على ما سيأتى في شرحه في المعلوم ، إن شاء  
 الله عز وجل . والوجه الآخر من الجواب ، وهو المقصد ، أن نقول : (ش) العلم بوجه  
 الدليل بمعنى علم بالمداول والعلم بالمحدث بقرينة ، فمعلومين في مواضع منها ما نحن  
 فيه ، إذ لا شعور لعلم بوجه الدليل غير متعلق بالمداول ، ولا معنى لوجه الدليل  
 إلا انقضاء المداول ، وخرج من ذلك أن العلم بوجه الدليل عدم بالمداول

### فصل

وإن قال قائل من انقضاء النظر . إن سلم لكم ما قد قلتموه ، انقضاء النظر إلى

اعتقد وتمسكه له ، فما يدرككم من الذي ألقى اليد النظر علم ؟ و ثم تنكرون على من يفقد جهلاً أو صرفاً آخر من ضروب الأعراض ؟ وهذا السؤال يلزم باعتداله من أصلهم أن الجهل والعام اعتقادان متماثلان<sup>٥</sup> محتزمان في أحص الأوصاف ، على ما سيأتي شرح ذلك ، وهذا قد اهتم من حكم المتأخرين استواءهما في عمله لأوصاف ، وهذا هو الذي يفرض الضرر إلى العلم ، ولم لا يجوز أن يوصى إلى مثله وهو الجهل عندكم ، وهذا لا محصل أهم منه فإن قيل : فما وجه انفصالكم عن السؤال ؟

فقد أجاب بعض المتأخرين عن هذا السؤال بقوله : إذا صح النظر وألقى إلى العلم عاماً سرورته فإنه لعدم نظريته ، إدراكه من الأوصاف التي لا يثبت إلا لحي ، ولكن وصف شرم في ثوبه الحيرة ، كما انجى من نفسه سرورته وإن كان ذلك الوصف لمدرج مكتوماً ، وهذا كما أن لحي يعلم إدراكه الضرورة ضرورة ، ويعلم إدراكه المكتومة ضرورة ، وهذا مدحول عند المحققين ، فإن العلم الضروري إنما يتعلق بوقت الاعتقاد على العمل ، فلو أن تعلق يكون الاعتقاد علماً بالمعلوم على ما هو به ، فادعاء الضرورة في ذلك مستبعد وإحاطة بسوء ادعاء العلم الضروري بحصول العلم ، وهو مختلف فيه ، يدرك المقصد منه بدقيق النظر أو حليته .

والوجه المرسى من لا يفسد عن هذا السؤال أن نقول : هذا نفسه إنكار النظر وإيراده في مرض آخر ، وقد عرض عنكري النظر أن يمنع كونه معصاً إلى العلم ، وهذا سؤال عنه في سياق هذا الفصل ، كان ذلك عوداً منه إلى حجب النظر المعصى إلى العلم ، سبيل الكلام عليه أن نقول : هذا السائل لا يحلو إقناعاً أن يقطع ما أن الذي أدعى إليه المصير ليس بعلم أو تشكيك منه ؟ فإن ادعى العلم بأن الذي أدعى إليه النظر ليس بعلم قباله فمن أين علمت ذلك وإلى ماذا يستند علمك (عر) ، إلى ضرورة أم نظرية ؟ وتفيد التقسيم المقدم في صدر الكتاب .

وإن راعى أنه مستتر في الكلام عليه كالكلام على المستتر في  
العلم لا أثر ولا فرق بين الفاضل في معنى وإنما احتجب الله بهما  
ثم في استدلاله فبما بعده إن لم يعلم - صرنا في طوره أن  
الحاصل بعقب المصدر الصحيح علم بنفسه و كذا علم بمعلومه علم به  
فإنه وإن منعنا تعلق العلم بالحدث فهو عين على تفصيل فيه ، وهو يجب تعلق كل  
علم بمعلومه و نفسه ، إن لم يكن تعلق العلم بالحدث القول والبرهان من الله هي  
ثم ما يدل على حدث العالم أن على أن الاعتقاد في حدثه علم على الحقيقة  
وقد انفصل المتعدي عن القول من وجه آخر ، فقالوا إما تميز العلم عن  
المجهول بكون النفس إلى ما تفقد إن كان الاعتقاد علماً واعتداس الشهادة إذا كان  
جهلاً ، وهذا الذي ذكره سابقاً من وجهين أحدهما أن لا أثر في تميز العلم  
و المجهول بمنع الفرق بينهما ، فإن من حكام التمايز أن العلم في الأوصاف  
وماء العلم أحسن ، إن كان أو لم يكن إلى المتعدي من المجهول ، وما وجد احتصاص  
أحد السليين بوصف يفقد في الثاني ثم في قوله بحكم ذلك يرى الكفره إذا كنس  
إلى معتقداهم مصدق على كذا المقادير ولا معنى لاحتصاص العلم به قواه

### فصل

العلم المنطوق به هو معنى غير حصوله صريحاً عند كونه ثمرة  
يحد حصوله مقدوراً مكتسباً من غير نظر في حقيقة ما هو إليه الأداة تأويله  
فإن ذلك - مع حائر ، والذي انصاه معظم المتأخرين ، وإن النظر  
من شرط العلم ولا يوسع تقدير حصوله على الصحة مع الاعتقاد لجهلاً فلا  
يسوع تقدير النظر سماعاً صحيحاً مع معاقبة المجهول إدراكه ، فكذلك لا يوسع ثبوت  
العلم مقدوراً مكتسباً غير مسوق بنظر يتصممه أو ساغ حصول العلم مقدوراً عن  
غير دليل ، لكان فيه إسقاط وجوه الاحتجاج على المتدين ، وإن لمعتقد ، إذا اعتقد

لما لم يجدوا في كتاب الله ولا في كتاب من قبله ما يثبت ما ذهبوا اليه، انصرفوا الى ما كانوا عليه من عبادة الاصنام، فاستأنفوا عبادة الاصنام، ورجعوا الى ما كانوا عليه من عبادة الاصنام، ورجعوا الى ما كانوا عليه من عبادة الاصنام.

ثم تم فتحه ووجدت في كتابه فقه الفقه والاعتدال في فقه المالكية  
في علمه من دون ذلك، وإنما العريض من دليل العلم بمداول وقد حرم  
حرمه علمه من غير علمه، وقد كان من كونه من علمه من علمه، وهذا  
ملاحة من علمه في أحواله من علمه من علمه من علمه من علمه

فان في قوله "والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولوا درجة" فاعلم ان هذه الآية اشبهت بالمعاني واولا  
المعاني انما هي في حدها "والمؤمنون" واولا "والمؤمنات" واولا "بعضهم اولوا درجة" ثم يفتح  
المراد بعد ذلك

فقد قدس من معاني إلى الله لا بد من تقديم الشك على المطر ، و  
 حين الشك في عدمه المطر فهو رأيه حجة وحين حجة وحين الاستدلال وحين  
 اس فذلك رأى من الشك الذي انصاه الله صلى الله عليه وسلم أن الشك  
 لا يشترط علمه على الحصر بخلاف المطر فشرط عدمه على العلم ، إذ المطر  
 يرتبط بالعلم ويقضي ، والشك لا يرتبط بالمطر ولا يقضي ، وكم من شاك في  
 شيء لا يحصر فيه ، ثم قدّم الشك على الحصر فعلى المدعي الاستدلال  
 والوجه على المطر وهو ففته من عدم تقديمه

فصل

عنه أن "مصر صاد" اعلم بالمطوروية وفاقاً ، إذ المطر في الحقيقة بحث  
و مطلب ، و مستحيل أن يكون عدم الشيء طالما للعلم به . ثم المطر ، كما يصاد  
العلم به "لجهن" ، يعتمد الشيء على خلاف ما هو به و الجهد مصر  
على اعتقده و الطاب في الأجر ، على الاعتقاد ، و يصاد المطر لشك أيضاً ،  
وإن الشك تردد و "المطر مصمم" على منهاج الطلب ، و التصميم على الطاب

يضاد التشكك فخرج مما ذكرناه أن يصاد العلم بالمصور فيه

فإن قيل فقد جازا المجلد عن العلم و قد ادعى هذا جعل عندكم

قله المنظر من تعداد العلم . وقد قدم صد العلم ، بل قد ولم يجد عن جميع  
الأصد

### فصل

فإن قال قائل من أسماء المنظر العلم ، إذ اقتضاه الظاهر صحيح ويصوبه ،  
وقد رعنتم نهمه من بطان ، ولو لم ينظر انتد . ثم يحصل له العلم مقدوراً مكتسباً  
فيجب على طرف ذلك أن يقال إذا نظر أولاً ثم دخل عن المنظر حده أو عن  
ركن من ركنه ، فبرأيه العلم بالمصور فيه ، إذا عمل عن المنظر ثم هذا القياس  
ينصت إلى أطال طرف من المنظر ، إذ من المنظر ما يستند إلى أصول و تنق على  
أركان ، وليس يتأتى الجمع بين المنظر وجميعها<sup>٢٢</sup> دفعة واحدة ، ولأن سبل المنظر  
أن يجدد الأطر فكرة في كل ركن حتى ، إذ (٧) فرع منه ، توصي إلى غيره ثم  
لا ينتهي إلى الركن الآخر من أركان المنظر إلا بعد دحوه عن دحوه المنظر في  
الأركان المتقدمة ، فلا يتحصل له أحيراً إلا أن ركن الأخير ، و إن ركن الواحد لا  
يستقل بنفسه في إفادة العلم ، إذ كان المنظر متركزاً فلا سبل إلى الجمع بين  
دحوه المنظر ، ولا سبل إلى المصير إلى<sup>٢٣</sup> أن ركن الواحد يفيد العلم و عدد  
السائل سؤاله بأن قل نحن نعلم امتناع اجتماع العلوم لمختلفة ، إذ حاوراً  
الجمع بين ضربين من العلم في وقت واحد لا يمنع عليه مقصده ، كما يمنع جمع<sup>٢٤</sup>  
كذلك صديق .

وهذا من أهم الأسئلة في المنظر ، و اختلاف ، لأنه في طريق الانفصال عنه ،  
فذهب بعضهم إلى أنه<sup>٢٥</sup> لا يشترط في دوام العلم بالمصور و تنبيه<sup>٢٦</sup> استصحاب يدكر  
المنظر إذا نظر الماقل أولاً واشتد بصره وتضمن له العلم فيدوم علمه ، وإن لم يدم  
يدكره<sup>٢٧</sup> للمنظر ، وهذا القائل يستدل في تصحيح ما فانه بالعقل و السمع ، أما وجه



استدلاله بالعقل فنقول السؤال الموجه عنى ، "فصحة" ووجه مسئلتك بالجمع  
 "لما يوجب على العقل المطار" لأن ما وقع ، ثم "إذ أنه" بهيته ، لم يوجب عليه  
 تحديده في كذا زمان ، وإن كتب يوجب عليه معرفة الله تعالى استصحاباً في كثير  
 من أحواله .

وهذا القائل ينقص عن السؤال ، ويقول : إذا نظر المطار في ركن واحد  
 متصداً نظره ، فبذلك يعلم ، "إن ذلك" على النظر في الركن الأول لما ابتدأ النظر  
 في الركن الثاني وكذلك القول في كذا ركن حتى يصرح بطرقه ولا يقصى وطرقه  
 في ركن من طرقه إلا أنه له العلم حتى ينتهي إلى الركن الآخر ولا يبقى على  
 هذا القائل سؤال إلا أنه راجع إلى ما هو المقتضى ، ولو لم يجرها لم يكن له إلا  
 عن سؤال

والذي أراده الله هو - رضى الله عنه - "أن" كل عام "سقط" المطار أو لا  
 ويرون رواه ذكر المطار ، إذاً حدد ثبوته حراً بلا حرج ، لأن ذلك أو لا ولا  
 مقتضى فيه ، مستثني الأول ، فثما مستثنيهم سؤال "أن" فلا يتروح فيه  
 ومنه "عنه" ، "أن" مستثنيهم ، يوجب الشرح (٧٧) غير سديد أيضاً ، فإنه ،  
 كذا لا يوجب استصحابه لعدم على عموم الأحوال ، وكذلك لا يوجب استصحاب  
 العلم مع الافتقار على استصحابها ، وإنما يمكنه دور حكمه ، ومهمادام أحمد  
 تقرراً إلى الله تعالى ، مادة فلا شيء من مفاعله المرفوعة بنية

ثم يوجب عليه تدكير وجود المطار وهو يحصل في ذوي ما يقتدر

وبن قال قال : فما وجه انفصالكم عن السؤال ؟

فلما لو أردت إلى قضية العقل ، ومن حائرات العقول اجتماع صروب  
 محتاجة من النظر فلا منع من ذلك عقلاً على ما تنويعه في أحكام التمسك ، إن  
 شاء الله ، وإن كانت حباله عن مجرى العادات فمعرفاً قد يمنع الجمع في مستقر  
 العادات بين صروب من النظر ابتداءً ، وهذا كما انطوت العادة بمشاع الجمع

بين حرفين من مخرجين مع العلم بأنهما لا يمتنعان عقلاً ، إذ لا تضاد إلا على  
المخرج الواحد ، وقد كفى ذلك بما جرى العادات في ذلك ، قيل له : لأن ائمتنا  
قد نظروا في هذه المسألة ، ليس يمتنع فيهما صانف فكرة منوطاً بجميع وجود  
النصر فخرج من ذلك أنه لا يمتنع في نفسه انتهى ، مصر إلى أن كل الأخير مع  
تذكره لوجوده بطريق لا يمتنع ، وقد أصبح لا يصح له أن يمتنع مع نفسه  
إلى أنه لا يمتنع ، والله اعلم بالصواب .

### فصل

المطالع فيقسم إلى صحيح وسوء ، إنه لا يمتنع فيه صحة ، ثم قال  
المطالع : ثم قال القائل : من أن شرط صحة النظر خصال : منها كمال  
العقل ومنها معرفة ما في الدنيا من الأشياء ومنها معرفة ما في الآخرة من الأشياء  
ومنها عدم العلم بالمشطور فيه .

وتم كمال العقل ، بشرطه بيان ثلاثة أشياء : أولها : أن لا يمتنع  
لازطرط العقول في صحة النظر ، إذ لا يمتنع حال النظر في ذلك ، ولا مع كمال العقل ،  
فإن ليس بمعصوم من ذلك ، بل هو من جهة العقل ، ولا فرق بين فردا ، بل  
بالذكر والإناث وجه واحد ، وجه في عبادته وخدمته ولا في شئ منهما ، ثم قال :  
ثانيها : أن يكون له علم .

فإن قيل : فلم يشترط فيه في صحة النظر ، ولا معنى لشرحه ، هو العلم  
بأنه لا يمتنع في نفسه ، ثم قال : ثم قال : ثم قال : ثم قال : ثم قال :  
في ثبوت المعصية صفة ، أم لا ، ثم قال : ثم قال : ثم قال : ثم قال :  
فمصادمة العلم بالنظر كالمصادمة الحجة له فلا معنى لتحصيل خبره بالذكر .

والجواب عن ذلك : أن الله لا يمتنع بحول ، من يقول : ثم قال : ثم قال :  
شرط ثبوت العلم ، أنه لا يمتنع من يقول : ثم قال : ثم قال : ثم قال :

يتمتع<sup>٤٣</sup> ذلك فيه إن ليس موجب شرط مشروطه<sup>٤٤</sup> وما تخصيصه<sup>٤٥</sup> العلم بالذكر  
 فالتنبيه الأعلى على الأدنى ، إذ العرض من "العرض في الكلام" التعرض لبيان ما  
 يكاد يشكك في العلم بحدوثه مع النظر إذا ذهب المحدث عن المحقق  
 وقصد - رضى الله عنه - موطن الإشكال<sup>٤٦</sup> ثم "ثم يذهب على ما عداه  
 ولو احترق المحدث<sup>٤٧</sup>" فقال : "الطريق الصحيح هو المذكر منوط بطلب وجه  
 الدليل على وجه يوصل إليه " كان سديداً ( ٨ ر ) .



# أبواب أخرى

مشملة

على

القول في الاوصاف التي رعب المعتزلة انها تابعة للحدوث

القول في الحد و معناه

القول في الادلة العقلية

القول في حقيقة العلم و مالئته

(٢١٦ ب) القول في الأوصاف النافعة للحدوث و ذكر الاحتمالات فيها

وارتضاء الاصح من الأقاويل

قد ذكرنا في باب التمهيد في قسم معتزله الصواب إلى المصيرية والحدوثية و  
لصفتها انتم ، عند بعضهم لا لنفس ولا لغيره ، والصواب التامة للحدوث وليس  
من عرصا الآن انتم من طاعتهم في جميع الأقاويل ، وإنما مقصدنا استقصاء  
الكلام في الصواب لتبصرة للحدوث ، وبسته يرتبط بها أحكام إيمان والمعاملات ، و  
تصل بها أصول من الكلام بحسب طائفة و بعض موقفي.

و سنبينا أولاً أن نوضح مذاهب ومدعاهم ، ثم ندورس بعضها في المصحيح  
فقد أوصينا في صدر الكتاب أن الممدوم يعني من كان وجهه والعدم انتفاء بعض  
و إذا أحدث الله سبحانه شيئاً فجميع صفات الوجود لا تتحقق إلا مع وجوده ، ولا  
أنفسه متقدمة عليه ، وليس قمينة نفسه تقسم الصفات إلى ما يشترك فيه الوجود  
والعدم وإلى ما يختص بالوجود ، من حيلهم متحدثه بالوجود ، وأما المعتزلة  
فأثبتهم حكموا بأن حواس الدورات يشترك فيها الموجود والمعدم ، وعبروا عن  
ذلك وقالوا : كذا ، ثم ثبت به ثلث ثلثات عند ختمها ، فيه فهو متحقق في الوجود  
تحقيقه في عدم ، وأنشأوا صواب حكموا بشارك الوجود والعدم فيها ، وإن لم  
يكن موحدة للتمثيل ، ولم يكن الاختلاف فيها موحداً للاختلاف ، ذلك كون الكون  
كوناً (٢١٧ ز) و كون العلم علماً ، إلى غير ذلك من الأوصاف النافعة

والأصل عندهم أن حسن الذي ثبت بالاحتجاج فيه المتماثلان وهذا هو  
الذي يلزم لدات عندهم وجوداً وعدم ، وإنما أثبتوا ما عداها من الصفات ، نحو  
كون العلم علماً و كون اللون لوناً و كون القدرة قدرة ، من حيث استعمال ثبوت

الأخيرة من ثبوت هذه الصفات إلى حيث حدثت الشكوك كونه سواداً من  
مستحقين ثبوت كونه سواداً ولا يتصور كونه له ثبوت أنهم ثبوتوا صعب  
تتحدث بالحدوث والاسم في حيزه غير كونه له عرض، وهو  
هو قيام العرب، محال في نفسه، من هذا ثبوتاً إلى حد ما أنه  
معلوم، وإن كان له كونه ثبوتاً، وإسمه به حله إذا حدث في حد  
هذه الصفات، حيث يمكن ثبوتها بالحدوث ولا تتقدم

ثم إنهم أنتمو صروف حرة من صلات متجسّسة ، محدث ، معها كون  
الصيغة مترددة بين لا يجوز و يجب : اقمه على إحدى الجهتين ، وكذلك كون  
الصيغة المترددة بين لا يجوز و يجب : اقمه على إحدى الجهتين ، ولا شخصيت  
دائم عندهم ، وقوع الكلام على الجهتين ، لا حتم لابد وبها أصل إرادة الكلام  
المعنى على أحده من هذين التبيين ، وإد الصيغة قد تصدر عن الـ هو أو لا أو هذين  
من غير إرادة من هذين ، بل هي بمعنى : فقلت : يجب أن تكون الصيغة هي

ومن الصفات التي لا تحدث إلا بحكمه ولا بد من وجودها في ثبوت هذه  
الصفة متقدمة على الحدوث. وعدا من ذلك وقوع الفعل تعظيماً أو إهانة أو  
إلّا... وهذا قد يصدق من حيث هو وهو في نفسه شيء لا يتم قد يصدر عنه  
مشقة ومهينة... والآن لا يخفى على من استعمل الأصول في الأصول والحق  
ذلك وقوع الفعل طاعة أو عداوة وغير مدعاة لأحد وأحقوا بذلك وقوع الفعل  
معصية وغير معصية. ومن هذا انما قيل عن وقوع الفعل نواهاً وعقلاً، فإن  
الأمر يختلف في ذلك باختلاف

و حشوا و الحسن و القبح ، و صاروا يرون منهم إلى أنهما يتحققان في  
أحد كذا يتحققان في الوجه ، و قد ذهب شريكهم ذهب جمهورهم إلى  
أن الحسن و القبح من صفات المتابعة بالحدوث ، و أنه لا يتصف بعدم بالحسن ولا  
بالقبح و قد قرب إلى أصولهم ، و ذلك لأن هذه القبح الحسن إنما يتحققان

عند إمكان الملبس على أحدهما و لشيء على الآخر ، ( ٢١٧ ب ) وهذا إنما يتحقق في الوجود ، وهي الصفات النابعة المحدث عنهم  
ثم إنهم قسموا أه أقساماً فقالوا من هذه الصفات ما يجب عند الحدث كتغيير  
الحواس ، وقوا للعرض ، وقيام العرض للمحل ، ومصدر لأعراض ، وإيجاب الصفات لمحلها ،  
وهذه الصفات واحدة في المحدث ، لا يجوز تقدير انتهائها مع ثبوت المحدث  
ومحكموا فيها ، بأنها لا تنبث ، والفدرة ولا شيء من صفات لغيره ، ولكن المحدث  
ينبث بالفدرة ، وهذه الصفات التي ذكرناها يجب ثبوتها ، وتستقل بوجوبها عن  
مقتضى يقتضيها ، ومؤثر يؤثر فيها ، ومن الصفات النابعة المحدث ما لا ينصف  
، لوجوبه ، وهو كونه الكلاء معيداً ، اختصاصه بمفص وجوه لا فدرة ، وكونه العمل  
تعظيماً أو إهانة أو طاعة أو معصية أو ثواب أو عقاب ، فكل هذه الصفات نابعة  
للمحدث وليس تؤثر في إنشائها القدرة ولا كونه المراداً ، قالوا إنما يؤثر  
فيه كونه الماعل من بدأ ، وهذا هو الذي ينبت هذه الصفات على ما هي عليه  
وأما كونه العمل محكماً ، ولما يؤثر فيه كونه الفاعل عاملاً ، وقد صار بعض  
المتأخرين منهم إلى أن المؤثر في الإحكام كونه العاقل من بدأ ، ولكن ذلك  
مشرط مكره عام ، وإشما قول هؤلاء ذلك لما قبلهم ، معترداً كونه الماعل عام  
لا يقتضي إحصاء حتى يريد ذلك ، يقصد ، فقل لذلك هؤلاء أقصد هو المؤثر ،  
ولكنه مشروط بكون الفاعل عاملاً ، لما أوا ، ولا بعد أن يؤثر صفة من صفات الفاعل في  
إنشائه صفة للمحل ، وتكون الصفة المؤثرة مشروطة بشرط قالوا وهذا كقولهم إن  
المقتضى المكمل المحلول قادر على أشد السعي ، ولكن ذلك مشروط بمقتضى إرادة المواقف منه  
ومن قل من المعتزلة إن الإحكام ينبت مكون الفاعل عتياً يستدل على ذلك  
بأن المحترف ، الذي استمرت منه على بعض الصفات لكرمة المبرون ، قد يقع من  
عنده عمل محكم ، وإن لم يوجد منه قصد وإرادة ، وهذا ، وإن كان لادعاء ، فليس  
فيه مستروح للمعتصين به ، وذلك أن الذي صوّدهم عليهم تأثير العلم والإرادة



جميعاً ، وذلك لأن المحترق ، الجادق قد يندرج من أفعال محكمة مع جهود عنها ،  
والسوء يصادف العلم ، والإرادة حيماً ، فطناً بذلك قول الفريفي  
وأما الحسن والقبح ، والآن كثرون منهم ، ليعقوبهما ، بالصفات التابعة للحدوث  
الواحد ثبوتها ، وهو تحيّر الجوهر ، وصار آخرون إلى أن القبح من هذا القيل-  
قائماً الحسن ، وليس منه ، بل هو مما يؤثر في إنشائه القصد ، كما سبق والأشهر  
الطريقة الأولى ،

و استقصاء القول في ( ٢١٨ ر ) الحسن والقبح تتألف بالثبوت والتعوير ،  
وهذه حجة مدعيهم في الصفات ، إنشائه للحدوث منه ، في الإصحاح الحادية  
وإن قل قائل أو صدقوا مدعيكم فهي ، ستؤثر في  
قد أقام ، لا يثبت منها كـ صور من وقوع الكلام مفيداً لإيجاباً وجوهاً ،  
ومن وقوع الفعل تفصيلاً ، إما في ثباتاً وعقد ، فقد قل لقاضي رضي الله عنه  
وكل ما ذكره من ذلك ليس بصفت ، وأحد ربي ، نشأ للحدوث ، فإذا سلكتما  
طريق بغيرها لم يمتنع بعد ذلك إلى بغير مؤثر ، وهي وضعت مقصود بها ، وأوضح  
ذلك بأن قال : والكلمة صادرة من الهادي ، لو صدر منها من المعطى المفيد لكاشاً  
مثنى ، قال : وذلك معلوم قطعاً ، وهو متفق عليه من المحققين ، ولم يخالف  
فيه إلا الكشي ، فإنه راعى أن الكلمتين مختلفتان ، وصار إلى أن القائل إذا  
قال : أقبل ، وقصد الإيجاب والإلزام ، يقال مرة أخرى : وصعد السطح والصيغتان  
مختلفتان ، وإلهاماً ، حتى تنسب المتعدي إلى حيزه ، الأمر ورده إنكار المديهة ، وقد  
بسطنا القول في ذلك في تلخيص التقرير .

وبدأنا أن نذهب المحققين ثبوت الكلمتين ، فمن صرحت ذلك استواءهما  
في صفات نفسها ، إذ من المستحيل ثبوت اثنين مع استتداد أحدهما بصفة ليست  
للأخرى ، إذ لو صدر ذلك حيز الحكم ثبوت لواء والبيان ، فإنهما اشتركا  
في معظم الصفات ، وإنما انفرد كل واحد منهما عن الآخر بصفة واحدة . فإذا وضع



قد تعيد معنى مصطرباً في ما اجتمع "شواذ" اللفظ وإرادة المعنى الصحيح، فبعد ذلك ثبت الإحكام ثم كثر ما يرجع من أمر الإحكام إلى اللفظ ونقول فيه إن المؤثر في إثباته الفدوة في أنه صرب من صروب الكلام، ويحل ذلك محل تفسير الإحكام، والأحكام صروب من صروب الأكواف، ورجع إلى إرادة المعنى مع تردد اللفظ بين المعنى المستعم وبني عليه، فنقول لكلامه في الإرادة، كما سبق حكمها.

و بعد تنال في القول في الإحكام أن كثر ما من أصح ما صدروا إلى أن الإحكام إنما يتحقق في جهة من الأموال تترتب على جهة مخصوصة، وهذا تحكيم، والأصح أن الفعل الواحد لا يبعد أن يمتد في محكمات، وذلك أن الله تعالى، إذا خلق عرساً وهداً ووافق ذلك العرس عرساً صحيحاً، وطعنة ناسرها بسمونه ومحكمات، وكثر أموال الله تعالى عند أمر الحق محكمات من غير أن يراعى فيها لأعراس وإثباتها وله فعلها، ومن المستحسن أن يقال إذا خلق الله سبحانه للعبد المعرفة، وهذا الفعل غير محكم وهذا ما قبل، وفيه ولا معرفة قريب، وفيه دل قائل من هؤلاء في الصفات التي يجب تدونها للمعادن<sup>٢٢</sup> ولا يجوز تعدير انتعاشها، تدوم تدونها أخرى، كتحجير الجواهر ودوام العرض<sup>٢٣</sup> قال المائر، ومن هذا القصد عندكم جملة صفات لأحوال، وفيه شيئاً منها لم يسبق الحديث

فتد<sup>٢٤</sup>: إذا قلنا بالأحوال، وهذه الصفات كلها ثابتة، ثم اختلف جواب القاصي<sup>٢٥</sup> فيها، والذي نعلمه في القصد الكبير أنها لا تقع، بل فعل، وإنما الذي يقع بالفاعل الحدث، ثم ما ذكرناه من الصفات مثبت وجواب من غير أن يقال فيها إنها تثبت بالفاعل، كالحدث والوجود على هذا الجواب في الحكم الذي توجه الملة<sup>٢٦</sup> فقال إذا قام العلم بمحل فيكون<sup>٢٧</sup> محكمات علماً ليس بالفاعل، وإنما الذي بالفاعل حدوث العلم وثبوت ذاته، ثم إذا ثبت العلم، (٢١٩ د) أوجب الحكم

بطله . وهذا الذي ارتضاه في النفس و غيره من المستغنى مذهب جميع المعتزلة  
و الذي ارتضاه في الهداية و الكتاب المترحم بما يطل و عا لا يطل أن هذه  
اصوات ، إياها أنتهذه " أحولاً فكأنها بانه بل و معمول الملكة بالمعنى صاً و  
ليس المراد بقولها : الملكة نوحى لمعاول ، أنها : شتهت كما تقتضى لغة و حدوث  
المعذور ، ولكن أراد بذلك : يجوز بالارتماء العبد و معمول و شتهته ثبوت أحدهما  
دون الثاني و الذي يريد أن يصرفه الآن أن الصوات لى ذكرها هي " ثبت  
بالعمل . فهذه محل مقنعة في التفصيل .

و الدليل على أن الصوات النى : كرهاً حرّاً و قهراً ، انها صوات  
متحدثة ثبت بعد أن لم تكن ثابتة ، فيبقى أن يكون مؤثراً في إزالتها القدرة و  
كون القدرة ذرا اعتباراً بالحدوث ، فإنه من حيث كان متعدداً كان مقتضى القدرة  
و منسجح الدليل بالسر و التقسيم . قال : نقول : الحدوث لا ثبت إلا بالقدرة ، ولا  
بحدوث إيمان أن يكون لتحدوثه ، بل لم يرد راث في اصوات التبع بالحدوث  
و إن رعت المعتزلة أن ذلك لكون الحدوث حائزاً ، فهذا يبطل على أصولهم  
بوحده . منها أن وقوع الكلام بعيداً و وقوع الفعل على بعض الجهات المسموعة من  
الصوات الحائرة . ثم ليس هي من أثر القدرة على قسمة أصولهم ، و معاً يوضح  
بطلان ما فلو و يستحق خطهم و يحايطهم أنهم قالوا في أحكام المال إنما سئل  
المعثر من الأحكام من الواحد . فقول لهم : كون له لم علماً لا يجوز هذا إما  
أن يكون واحداً و إما أن يكون حائزاً . فإن دعمت أنه و حب فاقنعوا من تعليله  
طرداً لأصلكم في امتناع تعدد الواحد ، و إن كان حائزاً فحكموا بوقوعه بالعل  
اعتباراً بالحدوث . ولا بد من التمسك بأحد القسمين . و منهم تمتعوا و اهدموا  
أصلاً من أصولهم .

فإن قالوا : الحدوث يجوز أن يقع و يجوز أن لا يقع ، فجوز صرف وقوعه  
إلى الفاعل المختار الذي يفعل إن شاء و ينكف عن الفعل إن شاء . و أما لتعثر

و يقول العريضي وما ساء لهم من الصفات الواحدة ، فلا بد من تقديرها مع تقدير  
الحدوث ، ولا معنى لربطها بالغايب ، إذ إن ربطها بغير ذلك يشبه أشبه ،  
ولو أراد الانكشاف عنه صح .

وهذه خمسة امور معلومة : نحن الآن نقول لله بوضوح الرد عليهم .  
من الوجه : من أن يقول من " قضية أصلكم أن السبب واقع السبب . ثم إذا  
صدر السبب شؤك من مقتدر عليه وارتفعت الموانع ، فلا بد من وقوع السبب " ،  
واحد ( ٢١٩ ) ، أن السبب من حيث وجب لا يرتبط بوقوعه بل ثبت على ما  
مهدتموه . فإن قالوا ألا يلزم ما أقرتموه ، فإنه يتصور على الجملة تقدير مانع  
من وقوع السبب مع وجود السبب . فخرج السبب إذا من قبيل لواحد تلافاه  
و ليس كذلك تحذر الجوهر ، فإنه لا يجوز تدمير اشتقاء هذه الصفة طائع منها  
مع وجود الجوهر . وقد أدى ذلك في قوله " فإرغمهم عن الرجوع والاعلان عن مخرج  
البحر " ، وأوردوا كلام عليهم في صورة مخصوصة : هي إذا وجد السبب و  
ارتفعت الموانع ، فهل يتصور في دفع السبب . فإن صوروا  
ماتما كان ذلك حيداً منهم عن محال لا إرادة الصور المفروسة عليهم في الكلام على  
" نقول له مكروى على من يرغم أن يتحيز لا يجب من حيث يجوز تقدير لعدم  
مع كون ذلك دليلاً ، وجوب التحيز إذا مشروط بالوجود ، كما أن وجوب السبب  
مشروط برفع الموانع . فنزل أخرج اشترط ارتفاع الموانع السبب عن الوجوب  
وخرج شرطه وجود التحيز عن الوجوب وهذا ما لا محذور منه

و مع ربط هذه الامور أن نقول : تدكر النظر تنصت استعصم العلم  
المنظور فيه وجوباً ، محتملاً " ثم لم يخرج ذلك العلم عن كونه واقعاً بالفعل  
وسبق لهم وأصلها عنه و ذلك على نحو ما سبق ولو تضمنت من هذه الأختلة ،  
أقيمت منها الكثير

و الذي نحتكم بهم بكتة لا يحدون عنها مهرباً ، و هي أن نقول لهم .

إِنْ جَازَ لَكُمْ أَنْ تَقُولُوا : تَجَيَّرَ الْجَوْهَرُ أَحَبَّ مَعَ وَجُودِهِ . وَهَمْ سَكْرُونَ عَلَى مَنْ  
يَقُولُ وَجُودَهُ أَحَبَّ مَعَ تَجَيَّرِهِ ، فَنَحْنُ أَحَدُ الْقَوْلَيْنِ <sup>٢٢</sup> فِي دَائِلِ أَوَّلِي مَنْ الدَّيْ  
وَقَدْ ذَكَرْنَا بِحَرْفِ الْمُتَمَسِّكِ بِهِ إِلَى لِحْكَمِ تَوْحُوتِ الْوُجُودِ مِنْ حَيْثُ وَجِبَ مَعَ التَّجَيَّرِ  
فَيَجِبُ أَنْ يَسْتَعْنَى عَنْ امْتِدَادِ مَنْ حَيْثُ لَمْ يَكُنْ لَوْحُودٍ . وَهَذَا قَدْ دُخِيَ فِي الدَّلَالَةِ  
الدَّالَّةِ عَلَى إِبْنَاتِ الصَّامِعِ وَهَذَا مِنْ أَمْسِ لِسَانِكُمْ وَفَهْمُهَا .

وَفِي كُلِّ عَازِ كَرِهٍ نَقُوْبِهِ تَعْلِيلُ لَوْ حَرِّ مِنْ الْأَحْكَامِ ، وَفِي فُصُولِ الْمُسْتَدْعِي  
مُتَشَبِّهَاتٍ تَمَّ قَوْلُ قَصِيٍّ مِنْكُمْ حَقْرُكُمْ دَعَاؤُكُمْ لَا يَكُونُ عَدُوًّا عَلَيْكُمْ ، وَرَأَيْتُ  
أَنْكُمْ حَكَمْتُمْ بِسَعْلَارِ أَحَدٍ وَجُودَهُ عَنْ سَعْدٍ وَهَذَا مِمَّا نَسِيَ مِنْ قَبْلِ قَسْمِهِ مِنْ  
اسْتِقْلَالِ الْوَحْدِ عَنِ الْعَيْنِ الْوَحْدَةِ . وَهَمْ سَكْرُونَ عَلَى مَنْ يَمَارَعُكَ فِي الْوَجْهِ وَ  
مَحَالِّكُمْ فِي الْمَوْصِيَيْنِ : لِأَحَدٍ <sup>٢٣</sup> وَوَجْهٍ أَحَبَّ عَنْ عَيْنِ تَرْبَةِ عَنْ الْعَاثِلِ أُخْرَى  
فَيُطْلَقُ مَا قَالُوهُ مِنْ كُلِّ وَجْهٍ .

فَابْ فَيَنْ ( ٢٢٠ ر ) لَوْ حَرِّ مَصِيرٍ إِلَى أَنْ لَا حَوْلَ لِمَعْنَى الْفَاعِلِ الْوَحْدِ  
مِنْ ذَلِكَ أَمْرَانِ عَصِيْبَانِ أَحَدُهُمَا يُقَالُ إِذَا حَدَّثَ الْعَالَمُ وَتَصَفَّ الْقَدِيمُ تَعَالَى  
بِكُونِهِ عَالَمًا ، وَتَوَقَّعَ وَجُودَهُ ، وَبِمَعْنَى أَنْ يَكُنْ هَذَا الْحَدُّ الشَّجَرَةُ <sup>٢٤</sup> الْمَذْكُورُ مَسْرُوحٌ بِهِ  
تَمَّتْ تَأْوِيلُ الْمَعْنَى ، فَيَلْزَمُ مِنْ ذَلِكَ أَنْ تَتَّحِدَ لَدُنْ الْقَدِيمِ إِلَى صِفَاتٍ بِالْفَاعِلِ  
وَهَذَا مَا أَتَاكُمْ الْمُسْتَدْعُونَ وَالْمَذْكُورُ الْقَبِيحُ الْوَادِعَاتُ بِهِ مِنْ الْكُرْ مِمَّا مَعْنَاهَا  
اتِّصَافُهُ بِهِ ، عَلَى مَا سَقَّ شَرَحَ ذَلِكَ عَمْدٌ دَعَايِهِمْ وَهَذَا أَحَدُ الْأَمْرَيْنِ ، وَالْأُخْرَى  
الْآخَرُ أَيْضًا لَوْ قُلْنَا : لَا حَوْلَ لَدُنَّ تِلْكَ لِمَعْنَى تَوْحُوتِ مَنْ تَعْلِيلُ دَالِعٍ وَلَا أَحَدُ الْفَاعِلِ  
مِمَّنْ يَقُولُ كَوْنٍ لَمْ تَحْزَنْكَ مَحْزُونٌ كَمَا حَزَّ أَنْتُمْ ، الْفَاعِلُ وَلَا حَاجَةٌ إِلَى إِبْنَاتِ  
الْحَرَكَةِ وَهَذَا يَعْصِي إِلَى مَنْ الْأَمْرُ مِنْ هَذَا مِنْ عَطَامٍ لِأَسْوَافِهِ وَصَدِيقِهِ مَرَامًا  
وَعَيْنِهِ عَوَّلَ الْفَاعِلِ فِي الْفَاعِلِ الْكَمَرِ عَمْدُ مُصَحِّحٍ إِلَى أَنْ لَا حَوْلَ لِمَعْنَى الْفَاعِلِ  
إِنَّمَا تَقَعُ الدَّائِلَاتُ بِالْفَاعِلِ .

مَقُولٌ - وَهَذَا لِمَوْفِقٍ - حَتَّى يَحْصِيَ الْمَوْصِيُونَ ، لَا حَوْلَ فِي أَنْ أَعْلَمُوا مَا

إذ تحدثت في بحكم ربنا انتم سبحانه وتعالى ثبت له قوله المتحدثة  
ودعيت معصم إلى أن يحدث المملوكات إذا تعلق به العلم القديم يقتضي للذات  
أحوالاً ولكن لأجل ما في نفسه من واحد وهو العلم ومن سلك هذه الطريقة  
حينئذ تكون لأجل ما في الذات متعمقة، أما على هذه الطريقة ودعيت معصم  
المتحدثة إلى أن عدم سبحانه على حكم واحد وصفه واحدة في العلم بحكمة  
المملوك ولا يقتضي له وجوده لأجل ما في الذات من حدوث ما هو حادث، فلا  
يقتضي حدوثه في ذاته بل هو حادث في ذاته في العلم به، والكتابة  
في العلم لا يراد بها وجوده في ذاته بل هو حادث في ذاته في العلم به، واستدركه  
في العلم به، بل هو حادث في ذاته في العلم به، بل هو حادث في ذاته في العلم به،  
وإنما معصم في العلم به، بل هو حادث في ذاته في العلم به، بل هو حادث في ذاته في العلم به،  
عن العلم به، بل هو حادث في ذاته في العلم به، بل هو حادث في ذاته في العلم به،  
العلم به، بل هو حادث في ذاته في العلم به، بل هو حادث في ذاته في العلم به،  
بوصح ذلك في العلم به، بل هو حادث في ذاته في العلم به، بل هو حادث في ذاته في العلم به،  
عوضاً عن العلم به، بل هو حادث في ذاته في العلم به، بل هو حادث في ذاته في العلم به،  
الحكم، بل هو حادث في ذاته في العلم به، بل هو حادث في ذاته في العلم به،

فإن قيل قائل : فما المانع من إثبات علوم لا نهاية لها ، كما حكيتوه عن

[illegible]

فإن الرب تعالى يعلم ما لا يتناهى على التفصيل ، فثبت لزوم عند تقدير العلوم تجويز  
إعداد كل معلوم فالزم ذلك في العلم الواحد لمقتضى المعلومات و هذا ما لا حيز  
لروحه و الوجه الآخر أن كل معلوم إما شئت على حسب تعلق العلم به ، و التقدم  
ثم لا يتوقف كونه علماً ، بأن ما لا يتنهى سجدت به إثبات شعب الهدية عن  
المعلومات على ما هي عليه <sup>١٢</sup> ، فقد علم الرب تعالى معدومته لا توجد ، فيستمر  
العدم بها عن قصبة علم الله سبحانه بها .

و الذي يقدح في هذا سذهب أن قوده بحر إلى إثبات علوم حادثه لله تعالى ؛  
وذلك أن صاحب هذا المذهب إثباته دالية دارنه حتى يثبت لكل حكم موحداً  
على التحقيق و العلم أن العالم سيوجد في حقوقه مع العلم بأنه وجود  
وقع فنقول لصاحب هذا المذهب : أم يكن التقدم في وجود العلم موضوعاً كونه  
علماً بوجوده تحقيقاً و وقوعاً ، و إذا وقع العالم فقد انكشف كونه علماً و وقوعه  
فلا يغلو إما أن يقول صاحب المذهب إن العلم أو العلوم الثابتة قديمه أدليته هي  
التي تعلق بوقوع العلم و حدوثه ، و بما أن يثبت علم حادث متجدداً فإن أثبت  
صالحاً حادثاً فقد وافق جهماً و متعصبه في إثبات العلوم الحادثة و وصف الرب تعالى  
بكونه > محلاً < الموجودات تعالى الله عنهم و إن دعاهم أن العالم القديم تعلق  
بحدوث العالم ولم يكن متعلقة به فقد نقض الأصل الذي بنى عليه المذهب و حوّل  
أن يتجدد حكم و أحكام من غير أن يتخصص آحادها بعلم توحدها <sup>١٣</sup> ، و إذا جاز  
سلوك هذه الطريقة وجب القطع بأن العلم الواحد يقتضي حله الأحكام و هذا واضح  
في إبطال هذا المذهب

و إذا وصح بطلانه ، رجع الكلام إلى ما كتب فيه حيث قد استلشت للتقدم  
سمعانه و تعالى على الطريقة الصحيحة أحوال لا يتناهى بل هو على صفة واحدة  
و شرط القوا في ذلك أن التقديم سبحانه صفة تنصت الإحاطة بكنهه ، و قد  
معلوماً و إضافتها إلى المبدء كانت فته ، إلى وجود و إثبات حكمها الإحاطة



بالمعلومات (٢٢١ ر) على ما هي عليه<sup>١</sup> وهذه الصفة ناشئة لارادة ، إذ وجوب الاحتاطة  
فما لا يزال كوجوبها في الأول ، وإنه صفة ، بل لا يختلف باختلاف الأحوال عند  
تعدد المعلومات ، وهذا محرم ضرورياً من الفساد ، منها أن تثبت أحكام متجددة فلا  
للعامل ولو قيل فيها إثبات تثبت متجددة موحدة عن العلم القديم ، أقصى ذلك إلى  
تقديم العلة على المعلول ، وهذا محبط ، وحالط ، وقد قدما و ذلك كلاماً مبيهاً  
و إن كان الإلزام من لمعتله ، يمكن عليهم ما ذكره على أقرب الوجوه ، وذلك  
لأن من قضية أصالهم أن القديم ، تعالى عن قواهم ، عالم لمسه ، و صفات النفس  
أولى بالزوم حتى يحكم ، سبعة التبدل و التجدد فيها من صفات المعاني ، فنقول  
لهم ، قولكم لو أُرتمت مُصير إلى أحوال متعددة لقديم عند تعدد المعلومات؟  
و إن أوردت فقد سادوا ، استوت قدماء و سقطت<sup>٢</sup> صولتهم في الإلزام ، إذا ما  
تلوا في الالتزام ، و إن حكموا ، ثبات أحوال متجددة سبأوا عنها ، و قيل لهم  
أمر بالمعاش أم هي موحدة عن علمه أم تثبت عيه موحدة لعلمه و لأفعاله؟ و إن قدردوا  
علة بقضوا أصالهم ، إلا يرتضوا مذاهب القدماء منهم في إثبات العلوم البعادية ، و إن  
زعموا أنها يجب و تستقل به وجوبها عن علمه و فعله ، فهو غير شديد ، و إن كون  
القديم تعالى عالماً بحدوث العالم من تبط بالحدوث ، ثم الحدوث لا يجب ، فلا يجب  
ثبوت هذا الحكم ، و إن قالوا يجب هذا الحكم عند الحدوث ، أرموا ، لا قين  
لهم به من السرب المقدّم و عورضوا ، استب و المستب و النظر و العلم ، إلا أنهم مع  
العلم به .

و إن صاروا إلى ثمة تعالى على صفة واحدة لا تبدل ، و إن تبدلت المعلومات  
فقد أحوا بالحق<sup>٣</sup> وهذا موجب أصالهم ، و إن من حكم صفات النفس أن لا تبدل  
ولهذا قالوا لما كان كنه الوجود سواداً من صفات النفس ، لم يوجب عدماً و وجوداً  
بمحصل الكلام ، إذاً أن حكم الله تعالى الاحتاطة ، و هذا الحكم لا يختلف ، و إن  
اختلفت المعلومات .

وصرف القاصي صلى الله عليه وآله فيه امثال المشهور فقال إذا استقرت حجة  
في اختياره كاستقرار سقف مثلاً و الحوت ، فلو طار طائر منه سقطت السقف كان  
السقف فوقاً للطائر ، و ستملى و حلق ، ط فوق سقف ، كان السقف تحتاً له ،  
ولا يوجد شيء من ذلك عند حكم السقف ، وإنما يؤزر الاختلاف إلى الطائر  
خلق أم شيء ، ولا اعتماد في أن يثبت حكم العلم لله تعالى على خلاف ما يثبت له  
في الله تعالى عن مشابهة في ذاته و صفاته ، و كما يجب كونه علماً ، لا شيء ، عالم  
و حذر و يستحيل ذلك فيه ، و كذلك يجب التساوي في كثرة خبره ٢٢١ ب و حذر  
الأجسام و الأعراض مع استعداده ذلك ، و كذلك حكمه و كونه عالماً ، لا حاشية  
من غير تقدير اختلاف ، ب أم ثبت هذه القضية في حقوف ، و هذا بحمد الله أوضح  
من كل واضح ، و كيف يستعد اجتناب الرد ، و القضية صفة من أزم عقده  
القطع ، أن الله تعالى قائم بوجود نفسه متقدس عن المحدودات و الملمات و أنه  
عالي سرى على ما هو عليه من النقائص عن المصروف

و إنما تعديه صور ، و هذا الفصل في ردّهم مرة أخرى ، أحدهم ، الجهمية  
و منهم من حيث تعدوا ، حوب مجدداً بالأحكام أداهم ، ذلك إلى إثبات علوم جديدة  
و سيأتي استقصاء الرد عليهم ، إن شاء الله عز وجل ، والعيش الثانية الدالية ، و منهم  
و كتبوا من أغمة الضرورات و حدود الدلالة و الترمو السقطة و احتياط الحقائق  
، تطوون من علمهم في هذا الأصل فقالوا ، ما زال القديم تعالى عبداً ، أن العالم  
قد وجد و تحقق وقوعه ، و لم يطل أحد من الأئمة في الرد عليهم منتهية بهم  
و علماء ، أنهم مرغمون ، و حدود من لدنهم و الضرورات ، و أول ما التزموه أن  
قالوا ، علم الرب سبحانه في أوله حديث العالم ، ولا يستريب عاقل في تشايع المذبح  
بين الأول و الحديث ، ثم حرمهم جهلهم إلى أن القدم تعالى لم يزل يرى العالم  
على ما هو عليه ، و جهلهم على ذلك صنفهم أنهم لو قالوا ، رأه بعد أن أم يرم ، كان  
ذلك حكماً ، حديثاً مجدداً ، و الرب تعالى ، قولهم

وإذا قال لهم انهم إذا علم الله أنه لا شيء لا يوجد في نفسه، يحل له اليأس،  
 فيجب أن يرى اليأس فيه مع الوجود حتى يراه أسود فيبصر في الحقيقة الواحدة  
 انتموا ذلك ولم يكثر ثوابه في سبيل سجدات إذا انتهى الكلام بحصه إلى هذا  
 المنتهى وانسل عما علمه ذو الحجة ضرورة في نفسه أن يطلع لكلامه عنه ويؤثر  
 المحاجة على ما حرمه إرصاده في الصلاة وجهه على الضرورات لا إلى الاحتراز  
 في حكم النظر مواقع الاستدلال كما في الاحتراز في ثبوت الضرورات  
 ولكن سبيل من يكلمهم أن يصرح لهم الأمر أن يستشهد بصوابه فيكون على ما  
 سجد كر الآن منها حتى يرشد إلى أمثالها فيستدرك أن به نحو ما أن يقال  
 لهم إذا رأى البصر ما حرمه أسود لا يبين فيه، ليس يعلم أنه لا يبين فيه  
 فإن لم يصرحوا بذلك كانوا مصرحين بالوسطه في رده من لطف الكلام ما شرع  
 وابن من ذات القوم دعاة بمطابق الشرع فيقول ابن حارث أن يقول لا يعلم من  
 رأى أسود أنه لا يبين له حارث (٢٢٧ ر) فيقول من يرى موجوداً لا يعلم  
 وجوده؛ وإن كان كذلك، فيأبى الدليل إلى مخاطبته وتوجيه الأحكام عليه و  
 تعليق العطلات الشرعية به؟ ومن تشكك في وجود المكاتب فهو ما تشكك في الأحكام  
 عليهم أولى وأقرب يرمي عليه التشكك في وجود الله تعالى فإنه إذا سجد ادعاء  
 ذلك مع الإجماع المشاهدة كان ذلك دون الإجماع وسوء وكيف يستمر من  
 يشكك في المشاهدات دعوى اليقين في العلم بالله تعالى الذي لا يشك شيئاً ولا يشك شيء؟  
 وإن قد من مكلمه إن من رأى أسود علم أنه لا يبين فيه، وهكذا يقول  
 انهم، يقول كلف عليه بعدد ما أن يبينه الله سبحانه وإذا غابوا أحمر، ولا  
 من ذلك قلبه بما علم الله أنه لا يبين فيه، وقد قلتم إنه علم فيه يبين  
 وقد قالوا إنه يعلم أنه لا يبين فيه وفيه يبين ما علمه ولا يستتر من حق  
 عنه اسم العقل في بطلان ذلك وحرمانهم للمداينة في الضرورات وفيه  
 ومما يجب أن يطالبوا به أن يقال لهم هل تصفون العالم بالمتعدد والتعدد

وهي بحكم كونها من الحوادث تتعاقب عاياه لا على حلال وطوراً بعد طور ؟ ومن  
 جحدوه ذلك اسلموا من لدن صحتها إلى ما جحدوه من الضرورات ، وإن اعترفوا  
 بأن العالم متغير ، فيقال لهم هل يعلم الله ما في سمحانه وسمالي تغيره كما نعلمه ؟  
 فإن أذكروا ذلك فقد أثبتوا للمعاد معلوماً عموم عن الإله وهذا هو الكفر الصريح  
 وإن قالوا : يعلم الله تعالى تغيره لم قبل تغيره و يعلم تبدله قبل تبدله ، فيقول  
 لهم : هل للعالم صفات متحددة ؟ فإذا قالوا : نعم ، فيقول : لا بد من ذلك فمن يعلم  
 أنه ثبت للعالم عالم يكن ثابثاً ، فيجب أن يعلم القديم تعالى ذلك أيضاً حتى يقول  
 علم الله سبحانه أنه حدث ما لم يكن حدثاً ، وإن اعترفوا بذلك فقد صححوا  
 ما رمناه ؛ وإن أبوه فأدقوا الدين ثم نقول لهم : هل كان القديم سمحانه عالمياً في  
 أوله بأن الله لم يحدث ؟ فإن أبوه كرهوا ، وإن اعترفوا به فيدل لهم : كيف كان  
 يعلم وقوع ما سيقع وحدث ما سيحدث ، وكذا عاقل يعلم ضرورة عقلة أنه لا  
 يقول في الكائن سيكون ، ولا يقول فيما سيكون « كائن » ؟

• مما تصدقهم عن أصلهم أن يقول لهم : إن الرب تعالى خلق الخلق بقدرته  
 فيما لا يزال ؟ فإن أبوا ذلك نرى أنهم : وإن قالوا : قد خلق الخلق بقدرته فيما  
 لا يزال فيقول : هل أنه حدث من تأثير القديم ( ٢٢٢ ب ) فيما لا يزال تحدّد  
 صفه بقدرته القديمة ؟ وإذا قالوا : لا ، قل : كما يخلق بالقدرته فيما لا يزال ، والقدرته  
 قديمة فكذلك يعلم العلم القديم حدوث العالم فيما لا يزال ، وخصصه تهاق  
 لعلم بالحدوث ثمثله حتم من القدرة فيقاع الحوادث ؛ فإذا لم يقتصر أحدهم  
 تحدّد ألم يقتصر الذي أيضاً وإنه المحدث من قوا تسميهم ، أو كون و  
 الطامأنينة إلى جحد الضرورة ومسعد .

ومع ذلك قول الموحدين العلم شقيق ، معلومات على ما هي عليه <sup>٥</sup> ولا  
 يتعدّد تعدّداتها ولا يختلف باختلافها ، فكيف يستجيز العاقل إخراج امتدادات  
 عن التضاد ولا يستحير أن يقول : علم الله تعالى المتعق ، معلومات على ما هي عليه <sup>٥</sup>

لا يتبدل تبدلها ولا يختلف باختلافها<sup>٥٤</sup>

و من جهلتهم من يقول : إذا جاز أن يكون معدوم معلوماً ، فلهذا من كونه مرئياً ؟ و أهل التحصيل لا يلزمون الكلام على أمثال هذه ادعاءى ولكن لو اضطررنا إلى حد المظهر ليعرّف و يأتى و لتستل أن يقضى كلامه وينقص عليه فيقال له : أليس الله تعالى يعلم أنه لا شريك له ، فيجب أن يعلم ما يعلمه حتى يلزم منه أن يرى لنفسه شريكاً معلوماً ؟ و يقال له : ليست الصفات في ذاتها على قياس الواحد<sup>٥٥</sup> ، او وحده طرد قدس في جميعه ، لوحد أن يقال : الرب سبحانه من حيث كان معلوماً كان مقدوراً مراداً ، و إن يترهوا ذلك و رفقوا المسئلة و إن أبوه نقضوا طرد القياس في الصفات .

و هما أطلقوه أن قالوا : الله اسم موحّد عند الله و لم يزل موجوداً عنده ، و إنما لم يوحّد في حقوقه ، و عنده به الجهالة و تسريح بقدم العالم و تلاعب بالدن ، أعاد الله من أعادته و له جرسوله هذا المسلك ، لاجتماعه أن يقول هذا الذى له ليس به وجودى حقيقى و إنما أى عدمه موجوداً في حق الله تعالى ، و هذا سبيل كلام لقوم ، و منهم من سلك في جهلتهم بقول الله تعالى ( بروفة مشلتهم رأى العن )<sup>٥٦</sup> ، قالوا : الصمد الراء كان معدوماً ، بعض من براه موجود<sup>٥٧</sup> و بعضه معدوم و ليس بتعبّر له ، و هذا بعينه هو الذى قاله السقراطية : إنما لا نؤمن أن الذى نراه مطابق خيال و أننا في رؤيا المعالم . و هذا الذى ذكره نص أقوالهم ، ولم يلزمهم إثبات إمامنا ، بل أوضحنا أنهم قتلون بنصوص مداهمهم ثم الصمد من يلزمه الاسترابة في العمل من ( ٢٢٣ ) الموجود والمعدوم ولا يلزموا جهلاً<sup>٥٨</sup> في بعض المعتقدات و طلب مسائل بعقده ، و يعلم ترخيص قول على قول و هو لا يأتى أنه موجود أو معدوم ! و مما لا ينسعى أن يعقل عنه أنهم قالوا : الرب تعالى قادر على جمع الصدين في المحل الواحد ، ثم قالوا : لا تصور أن يقدر الواحد من على جمع الصدين ، و إذا رد عليهم تعار القدر بالصدين ، تشتتوا بالتشريع

و هو "هو" على العوام "أن هذا تعذر الإله وهو القادر على كل شيء" و سبق  
مكالتهم إما قالوا "ذلك" ثلاثة أوجه أحدها أن يقال : يجب أن يقدر الرب  
على أن يقدر عبده على جمع الضدين ؛ و يجب أن يقدر على أن يقدر على  
خلق الأحياء و يتركه قادر على ما يشاء ، فإذا أنكروا ذلك ، انعكس عليهم ، واستعدوا  
به ، و الله الذي لم يقدر أن يوصف بالقدره على أن يثبت له من مثلاً  
وإن لم يوافقوا و حاصوا في الخبرين المتضادات ، البديرات فقد أطلقوا ، الحق فيعبرون  
إلى قصته ، و معاً رأيتهم يتعجبون منه ، هو "وجه الثالث" أن نقول : يجب  
أن يوصف الرب سبحانه بالقدره على أن يجعل الله مطلقاً عاصياً كافر أعظم ، لم  
يعتبره و يدخله الجنة والنار جميعاً ، فإنه قادر على ما يشاء ، وإذا أراد ذلك  
تسلطوا و ترددا ولم يجترؤا<sup>٥٦</sup> جواباً .

و كل "م" و كونه كلف ؛ ليس عرصاً ، بل أراد أن يخرج ، من المقصد  
منه الإرشاد إلى طرق الاستشهاد و سنكون أما عودة عليهم في كتاب الرقبة عند  
قواهم بأن الكفار يرون الله تعالى الله عن قواهم و أصلهم أنه يرى كل ذي روح  
على نفسه ، تعالى عن قواهم الرأسمي فهذا حوص من في سؤال واحد من السؤاليين  
المتقدمين في ثبوت أصوات الأحوال والمعاد و عرس في حال هذا الفصل صرحت  
من الكلام اقتضت لهالة فريده

فما السؤالي الثاني و هو قواهم ، أن حروفهم ، لا جواب ، بل فعل لا فصي  
ذلك إلى معنى لأعراس و في بعضها حكم السبيل إلى العلم بحدث الأمام ، فسميت<sup>٥٧</sup>  
في الجواب أن نقول : أولى الناس بالترام ذلك ما روي ، و أول من ثبته مؤدوده  
و ذلك أننا نقول من مدعى المعتزلة أن القدره لا يؤثر في إثبات الدوات ، و أن  
الدوات ذات في القدم ولا تؤثر في إثباتها ذات ، و إنما تؤثر في إثبات الوجود  
لها ، ثم إذا طولوا بمعنى الوجود ، لم يتحصن من قواهم شيء سوى تفسير الوجود  
بالفعل و أثر القدره<sup>٥٨</sup> عندهم آل إلى الحال ، ولم يشتروا معذوراً سواها ، فهلاً

طردوا ذلك في كونه المتحرّك المتحرّك كآ (٢٢٣ ب) وكون العالم عالماً، فهذا مالا  
مطمع لهم في الاتصال عنه، ونحن نأخذ من ذلك، وبتأحكام مثل القدم على  
محض وإثباته، تثبت الذات بالقدرة، فقد ثبتت مقدوراً ليس بحال، والمختارة  
أثبتوا ذلك فقد انعكس عليهم الإلزام.

ثم ذكر القاصي - صلى الله عليه - جوهره من الاتصال عن هذا السؤال لا  
يشتمل منها إلاّ واحداً، ونحن نرى بعضه ذكره محققاً لا ريب فيه، ثم يذكر  
الجواب المرتضى فيه

فقد ذكره أن قال: "ووجه التحريك" "تفاعل في حل لقاء الجسم  
لغيره" من ذلك أن محكم كونه الذي معمولاً، وبأن الحال لا يفعل على حيالها،  
ولكن المفعول هو ذات الموصوفة بالأفعال، وإما يؤثر القدرة في إثبات الأحوال  
عند تأثيرها في إثبات الذات، فإما استبعد ذات في الدروب، استبعد في الحال،  
ثم قل: "إثبات ذات في كونه متحرّك متحرّك كآ" "وإنما في حل حدوثه"،  
هذا الذي ذكره قد نصّر عيني، إلاّ أنه قد عجزت عنه، ولا بد من سؤال من يقول  
ما يمنع من ثبوت أحدهما في الآخر، وإن كانت القدرة لا تؤثر في لقاء  
الذات في إحداثه؟ فإما وجه اختصاص الأمر بالقدرة في إثبات الأحوال بعد الحدوث؟  
وما المانع من تأثيره في إثبات الأحوال مع الحدوث، أم دون الحدوث؟  
وإنما يستدل القاصي - صلى الله عليه - في ذلك أن يقول: لو حكمنا بأن  
القدرة تؤثر في إثبات الأحوال في غير حالة الحدوث، فليس بمسألة الأحوال أولى  
من بعض، إذ الأحوال لا توصف بالاحتلال، وكيف توصف به والاحتلال لا يتحقق  
إلا من ادوات الموصوفة، فهو قد ثبتت القدرة لحدوثه في إثبات كونه المتحرّك  
متحرّكاً من غير تقدير، يستفهم بالحركة، لزم أن نقول: إن تأثيرها يؤثر في إثبات  
سائر الأحوال

وهذا مدح حول أيضاً، وبأن الأحوال وإن لم توصف بالاحتلال، فبها حكم

الاختلاف وتقدمه. والدليل عليه أن الذي ذكره ، لو كان سديداً ، لوحي أن يقال  
إذا أوجبت علّةٌ حالاً مخصوصاً ، فيجوز أن يوجب حالاً أخرى في حكم المعاينة  
للحال الأولى ، حتى لا يستبعد أن يكون لعام موحداً\* أن يكون لعام موحداً موحداً  
كون القادر قادراً ، فلم لم يرد ذلك منه توحده العاقل ، لم يرد في تأثير القدرة .  
وأشئ مستقيم ذلك من ، ومن أصلها أن القدرة الحادثة استعطفه بقدر واحد ،  
لا تتعلق بمثله ، وبها لم تتعلق القدرة الحادثة بمثلها ، ولا يستقيم مع ذلك ما  
أمره

وإنما الذي أصبح النعمان عليه في ذلك أن يقال الاختلاف بين الأعراض  
مُدركٌ معدومٌ سرودة وحسن ، فإن الناظر إلى الجسم الأسود ، إذا نظر إليه  
( ٢٢٣ ر ) وقد أبين فبدرك من السواد والبيضاء اختلاف وتمام استبعاد أحدهما  
وصفة عن الثاني واستبعاد الثاني وصفه عنه ، وإنما يتحقق ذلك لاختلاف  
الاستبعاد بالصفتين في الموجودات والذوات دون الأحوال وهذا سديد ، وهو الذي  
عليه المأمور ولم تصد فيه لا بصاحنا هذه الطريقة في إثبات لأعراض ، و ذكر  
أن كثيراً من الأعراض ثبت اصطفاً وأعلموا أن هذا التناقض دائر بينهما وبين  
المعتزلة ولا عصبه فيه المدّهرية التأثيرين إلى قدمه لعله استأقن لأعراض ، و  
ذلك أنه لا يستتب<sup>٥٥</sup> لهم أن يقولوا ثبت الأحوال لتأثير فاعل ، فإنهم لو اعترفوا  
بالعدو ، كانوا مصرّحين بإثبات الصانع ، وهو أقصى العرض ومنتهاه في إثبات  
حدث العالم ، ولا يمكنهم أن يقولوا إن الأحوال ثبتت عن تأثير طبيعة فإثبات<sup>٥٦</sup>  
أدحض على المائلين بالطبيعة العدمية : وأعد استقصاء الرد على القائلين بالطابع  
المحددة فيما لا يزال

و من بقيته هذا الفصل أن تعلموا أن كافة المعتزلة فصّلوا بين الصفات التي  
تقتضيها الإرادة وبين الصفات التي يقتضيها العلم ، فقالوا لا ثبت الصفات المفترقة  
إلى الإرادة بإرادة ضرورية ، بل ثبتت بآلة مقدورة حادثة معتزلة عن الإرادة



بها . قالوا : و ليس كذلك العلم فإذن الصروري<sup>٢٧</sup> منه يؤثر في الإيقان كما أن  
غير الصروري يؤثر فيه . وإنتما حملهم على ذلك مغيرهم إلى أن المعتبر قد يصير  
علماً بالمعرفة ضرورة ليعول ما روي عليها وامتد الدائرة فيها وهذا الذي ذكره  
في العلم صحيح . والذي ذكره في الإرادة من العلم فهم فيه يشترعون بالدليل  
عليه ، فيصارون ويقول لهم : ما المانع من أن يثبت الله تعالى للعلم إرادة ضرورية  
في الإفادة بالكلام أوفى حل صيغة متروكة من احتمالات على بعض الجهات وهذا  
لا يحدون فيه مسترحاً . واما علم أن الحسائي ذلك ، حالف الأصحاب في كتاب  
الأبواب وحكم أن الإرادة تؤثر ، ضرورة كانت او مقدورة للمريد بها ، كما  
أن العلم يؤثر ضرورياً ومقدوراً . ثم قال في كتاب الأبواب : لو كانت الأحكام  
والانقضاء تؤثر في إرادته لقد تمكن تأثيرها مشروط ، امام ، كان ذلك مذهبه .  
وهذا الذي قاله صحيح وهو نص مذهب أهل الحق ، لكنه حالف بما قبله جملة  
مشائعه ، فإبتهم مجموعون على أن القدرة لا تؤثر إلا في الحدوث . ويلزم ابن  
الحسائي على ما مرته وصحته أن يصر ذلك في الصفات التي رعم المستزلة أنها  
من تأثيرات الإرادة . ويقول ابن الحسائي : إن القدرة هي المؤثرة في إثباتها ، و  
لكن تأثيرها مشروط بالإرادة : هذا ما لم يقله . و ليس منه محيص . ( ٢٢٢ پ )  
قال القاضي - رضي الله عنه - ولو كانت تنبت الصفات التي ذكرها أحوالاً  
لقد ان المقتضى لها والمؤثر في إثباتها القدرة ، ولكن بشرط الإرادة ، غير  
أننا أوضحنا في صدر الباب من أصلنا أن الذي قد روي من تأثيرات الإرادة بصفات  
الحدوث فقد انتظم هذا الباب بتأييد الله تعالى على تنبئة أحكام العلل وقانون من  
أسرار الدقائق والصفات لم أرها مجموعة ، ولكتي شعثت الله سبحانه وتعالى  
في جمعه . ولما في عليه مما نحن فيه عقد باب في الحدوث والحقيقة

### القول في « الحد » و معناه

علموا أن أشدكم الله - إن - الحد ، و النعمه يرد على وجوده و يترجح جميعها إلى وجه واحد و هو - منع - فالحد هو المنع و المنع و منه سمي الحاجب الذي قرع بعض الواقفين من أولوحد « حدّاً » و سمي الحرس لو كانوا يحد لحد و حد أدب و على ذلك جرى سبب الحد و لا بد من الملائمة الحد و ذلك لأنه لما دل قوله تعالى ( علمنا حكمه عشر ) استلزم أن وجه ذلك واستبدع هذه العدة و قال : ما رأيت سباجين على هذه العدة ، فقيال المسلمون : لا تقاس المشكلة بالحد ، أي بالسجدين ، فربما هو مثلاً سائر ، يسمى منهي لشيء و مقطعة حدّاً ، من حيث يمنع الغير من الاضرار به و يسمى الحد و حدّاً ، لاقتناعه على محال تفكيكه . و سمي العقوبات المستوجبة على بعض الجرائم حدوداً ، لا إصنافه إلى الردع و منع من مقابلة أمته ، ثم حدوداً شرعية ، و منها حدود لا تقرب و هي المحرمات ، و منها حدود لا تنعدي و لا تتجاوز ، كتقديرات المسكوحات ، الأرباع و فرض المرائض و غيرها و معها و منع ، فاعلم القاصدين متحقق للوجهين فهذا معنى الحد ، في اللغة

وعلى قريب من معناه موضوعه في اللغة استعماله أهل الحقائق في فهم رد مقصدهم بذكر حد الشيء بغيره عما ليس منه ايقتنع المحدود من الخروج عن الحد و بمنع غيره من أولوحد فيه

فإن قال قائل أوصحوا و اسودوا و اذكروا مراد لوجهين من إطلاقه فلما ذكر بعض القدماء أن الحد هو الجامع المنع ، ورام بذلك أنه يقتصر على جميع المحدود و منع ما ليس منه من الاندراج تحت الحد ، و من يرتض المحسثون هذه العبارة لوجهين - أحدهما لما فيها من الاستنها و العرص - من ذكر الحدود الكشف والإيضاح و ردة البيان و دهم الألفهم و جعل الاستنها و إن أطلق المطلق

و الجامع المانع ، فقد بُعِدَ في الاستعمارة المستعملة ولم يبقَ المائل مائلاً على أن أحد  
 المتوصلات يتوقفون في المحدود المتعارف جهدهم حرصاً منهم على التيقن ، ( ٢٢٥ ر )  
 أو هو المقصود بذكر المحدود و الجامع ، هو فاعل و الجمع ، و المانع ، هو فاعل  
 و مانع ، و ذلك مستند في الألفاظ مبعد عن الوضع و الحقيقة ، و قدح في ذلك  
 أمر آخر ، و هو أن الشيء قد ينحصر له وصف الجمع و مانع وإن لم يصلح أن  
 يكون حداً ، أو قول لقال ما حقيقته لا إحد ، و حده ، فقل مستثنى محيياً  
 الأبرار ، علمه الله إرادته ، و قد قيل بجمع مانع وليس مستثنى في إرادة التحديد  
 و راء أن الشرط في الحد أن يتضمن الأمر من لوصف المحدود و خاصيته على ما  
 سوسجده من بعد ، إن شاء الله عز و جل ، و ليس في قول القائل : الجامع المانع ،  
 أمر من المقصود حد ، و شرط من شأنه بخاصته المحدود ، و ربما قدح في ذلك  
 ما فيه من التكرار ، فإن الأمر في المحدود محله التكرار ، و لا بناءً على المعنى  
 لحد الذي يشارك فيه أحد المحدود ، و قول لقال : الجامع المانع ، منسوبة من  
 معنيين ، و هذا فيه نظر ليس في خلل الباب .

و ذكر الأستاذ أبو إسحق - رضي الله عنه - أن حد الشيء معناه الذي لا حله  
 كان ، و وصف المقصود بالحد ، و لو قل قائل : حد الشيء معناه ، و اقتصر عليه ،  
 لكن قوله أمراً ، و كذلك أو قل أمراً ، حد شيء حقيقته ، لاستقام و كذا  
 لو قيل : حد الشيء خاصيته ، لكان مدداً ، و هذا ما كان يرئيه شيخنا أبو القاسم  
 الأسفراييني - رضي الله عنه - و فيما ذكره وجه من المناقشة ، فإن قلنا أو قل ،  
 من قلنا في حقيقته ، ثم هو د معروفاً ، و ما يُعَام به ، فلم تذكر الواح خاصة  
 العلم ، إن العلم ، يشتمل على مختلفات و متماتلات ، و من المستحيل اجتماع جميعها  
 في خاصيته ، و حد ، فإن المجتمعين في الأحصاء متماتلان ، و للمعجب أن يعجب  
 عن ذلك فيقول : إنما عرّفه أن المذكور حداً خاصاً ، وصف المحدود في مقصود  
 الحد ، إذ ليس العرف في السؤال عن حد العلم النعم من لفصله و استيعاب الكلام

على ما يختلف وبما نزل منه وإتبع الفرس ، لسؤال عن حد " العلم " معرفة العلمية  
وأخص " وصف العلمية ما يذكر في حد " العلم " وهو - رضى الله عنه - لا يلزم  
القول بالأحوال في طرد الحدود والعلم ، فليس للمعرض أن يقول : العلمية حال  
وليس للحال حال فيوصف بالأخص " بالأعم " . وهذا قول في تفصيل لأحوال .  
وإنما يعرض فيها من يترجم القول بها . وقد ذكرنا في " العلم " أن من لم يقبل  
" لأحوال " اضطرت عليه الحق في العلم . وقد سطر في ذلك قولاً مفيداً وسريداً  
إيضاحاً من بعد ، إن شاء الله

وتحصيل القول في الحد أن من سأل عن دليل من المعلومات ورام ذكر حد  
فيه فإتبعه عرصه أن يذكر المسؤل صفة مشتركة فيها القليل المأثور عنه ( ٢٢٥ ب )  
على وجه يتضح المسأل . وهذا هو سؤال الدين عن حد " العلم " . عرصه  
أن يذكر المحدث معنى " العلم " على وجه يشترك فيه المعلوم  
وإن قال قائل : إنا حددتم العلم ، بعد " حددته حد " بعد " وحدوا أيضاً  
حد " الحد ويقضى إلى التسلسل

فله هذه حجة : علة عن مدرك الحق في " فإن حد الحد بعد " كل  
أحد . وهو حد " فقد اندرج المقصود فيه بحدته ، ولم يفتح إلى قيمة حد في الرتبة  
الثالثة وهذا أيضاً هي سؤال تمام النظر حيث قالوا : إذا أثبتتم وجود الأدلة بنظر  
فأثبتوا صحة النظر بنظر . وهذا يجرى إلى التسلسل . وقد قدمنا وجه النقض  
عن السؤال ، وقلنا : إن ثبت النظر لجميع أحاسنه بالنظر و النظر الذي أثبت  
به النظر من حسن النظر ، فاندرج تحت مقصود نفسه و برز ذلك مرة قول القائل  
يعلم بالعلم المعلوم ويعلم بالعلم العلم وهذا واضح و لسؤال من كلام المحدث  
وهو من أدرك الأسئلة

### فصل

وإن قل فأنزل «الحد» يرجع إلى قول المصنف «وإلى صفة في المحدود»<sup>٧٤</sup>  
 قلت ما صار له كفاية التمسك أن «الحد» صفة للمحدود، سكت عنه «الداكرون»<sup>٧٥</sup>  
 الواسعون ثم عطلوا، وهو بمعنى «الحقيقة» وقد ذكر القاصي في التقريب والتقريب  
 وغيرهما من مستغناه في الأصول أن الحد قول المصنف «عن الصفة التي يشترك  
 فيها آحاد المحدود» و«في الأصحاب في أن حقيقة الشيء» و«معناه» راجعون  
 إلى صفة ذات قول له في ذكر الذاكر «بما قد دلت في الحد» مشابهة الوصف  
 ومساواة الحقيقة الصفة و«بحر» فصل بين «الوصف» و«الصفة» وتعرف «الوصف»  
 إلى قول الوصف و«الصفة» إلى ما يخص «الوصف» كما عرفت بين «الصفة»  
 و«السم» و«سمعه» في ذلك إن «أخر الصفات» إن شاء الله عز وجل.  
 وثمما تشبث القاصي بشي قل «لحقيقة» لما رجعت إلى صفة الشيء حسن  
 إطلاقه في كل ذي حقيقة «كذلك لقول في «شعبي» وليس كذلك «الحد».  
 فإنه لا يسوع إطلاقه في القديم على وصفه ولم يملك القاصي ملك المعتره  
 وإيتهم صرفوا «الحقيقة» و«المعنى» و«الصفة» إلى الأقوال و«حر» هم فود هذا  
 المقال مع مبرهم إلى نعي الأئمة القديم إلى أن يقولوا لم يكن لله تعالى عن قولهم  
 صفة الإلهية وحقيقتها في الأول، تعالى الله عن قولهم و«القاصي» - رضي الله عنه -  
 إنما يقول ما يقوله في «الحد» فيبسط لمره من «الوصف» والقول في ذلك سهل  
 المدرك وماله التناقض في عدمه.

### فصل

من شرط الحد أن يطرده وينعكس. وهذا متفق عليه وإن لم يصر من  
 الحد تمييز المحدود صفة عما ليس منه وليس يتحقق ذلك إلا مع الاطراد و

الانعكاس ويحتوي على بياهما  $\text{خ}$  و  $\text{لاطراد}$  يستبين هاتين إحداهما  
 ان نقول كل  $(\text{٢٢٢})$  معرفة علم ، و الأخرى ان نقول كل "عدم معرفة"  
 و الانعكاس يستبين بهما يعني إحداهما ان نقول كل "ما ليس بعدم ليس بمعرفة"  
 و الأخرى ان نقول كل "ما ليس بمعرفة فليس بعدم" ولا يستقيم لحدوث ذلك  
 فإنته ، لو لم يطرد ، كان ذلك ناقصاً للحدوث ولو لم ينعكس ، كان محيياً حاله من  
 المحصر و لا يحاطة بالمحدد و إنما العرس من الحد ، لا يحاطة بآحاد المحدود  
 و بيان ذلك ان العائن إذا قال في حد العالم هو العرس ، لم يطرد ذلك ، ان ليس  
 كل عرس عينا و هذا نفس المحدود ، و بدوره النقص ، خود الوصف المربوح  
 المحدود مع انتهاء المحدود و هذا طبع متحقق فيه ، صورته ، كيف و انفس  
 يقدح فيما بعده المتحيز من لأدله ، و إن لم يشترط في الدليل ، لا يمكن و هذا وجه  
 النقص في الحد و إنما وجه حرجه عن المحصر و مثله ان نقول لقائى و قد شئ  
 عن حد العلم هو كل معرفة حادثه ، و هذا " و ان اطرد في كل معرفة حادثه  
 لم ينعكس ، ان ينسب علم ليس بحادث و العائن عن حد العالم لم يقصد حد صرف  
 منه تحصيلاً ، و إنما أراد لا يحاطه بمعنى سائر العود"

وعشر الأئمة عن "طرد" فقالوا هو حقيق المحدود مع تحقق الحد  
 و عشراد عن "عكس" فقالوا هو انتهاء المحدود مع انتهاء الحد

و ان قال قائل : إذا اطرد الحد و انعكس ، فهو يحكم بصحته ام لا ؟  
 قلنا الاطراد و الانعكاس شرط في الحكم : ليس بشيء في صحة الحد و  
 هذا كما قد ذكره في المنة في معقول حيث ثبت شرط لفته الاطراد و لا انعكاس ولا  
 ثبت صحة المنة بمحرر الاطراد و لا انعكاس و ذكرنا طريق لدى يتوصل به  
 إلى ذلك العلة و وجه صحتها .

و هنا نحن ندكر ما تعلم به صحة الحد الماطرود المنعكس و قد اختلفت  
 عبارات الأئمة في ذلك فقال بعضهم : إذا اطراد و انعكس ، لم يقدح في كونه حداً

فصية من قبله معل ، حكم صحته ، وهذا باطل مدخول . وذلك لأن عدم  
القدح ليس ينتج إلا مع اختصاص احد ، بصفة سوى عنه القوادح . ثم إنه مما يذهب  
حداً ، والفرض ذكر تلك الصفة التي ، إذا ثبتت ، انتفت القوادح . وإطلاق القول  
بأنه ، القوادح إنها ، وحراف عن الراجح ، والمطالب أن يقول كيف السبيل  
إلى معرفة أنه ، لقو دح ، وقد بسطنا في ذلك القول في كتاب المعين ، والأصح أن  
يقول إنه ، يعرف صحته احد ، المطارد الممكن إن ، يصح اختصاص ما محدود  
و لا ، عن ما ، وحقيقته و صفة الشاملة للآحاد . و بيان ذلك أن القائل إن  
قول ، علم ما علمه الله ، ( ٢٦٦ ب ) المطرود دلت ، انعكاس ، ولكن لا  
يتخصص بمعنى المحدود ، وحقيقته ، إن لله ، علم كل شيء على ما هو عليه  
ولا اختصاص للمعنى علمه ، مع ما هو دون بعض ، وإد فلما ، والمعلم هو المعرفة ،  
فهي معرفة ، صفة ، وحقيقته ، حقيقته ، حتى من أحده ، بل له ، علم ، وهذا واضح  
لا حجة له .

### فصل

ذكر الاستدراك بحق ، صلى الله عليه . و صفة المتقدمة منه أن الحد ،  
و الحقيقة ، و المسمى ، و الملة ، كلها آتية إلى مآل واحد ، وأما رجوع  
الحد ، و الحقيقة ، و المسمى ، إلى مرجع واحد ، فلا مناقشة فيه ، إلا إذا  
صرفنا ، الحد ، إلى القول على ما ارتفع له صي ، وأما المصير إلى أن الملة ،  
ترجع إلى مرجع له ، الحد ، ، فمعنى سديد على قواعد التحقيق ، و محصول  
قول الاستدراك في ذلك أنه قول الله كونه العلم عاماً كونه معرفة ، و كونه معرفة  
أوجب كونه عاماً ، وطرد ذلك في كل حد ، و محدود ، ولم يصم الأحكام إلى ما  
يمكن ، إلى ما لا يمكن ، كالمحقق ، بحد ، وحقيقته علمه ، و حد ، علمه ، ثم إنه  
قول على معنى لا حجة له ، و كونه العلم معرفة ، كونه علماً ، و رجوع محصول

كلامه إلى أن العلم إنما كان علماً لأنه علم و كونه علماً يوجب كونه علماً و الاستناد ، وإن لم يصرح بالتزام ذلك ، فاصله يصرح إليه . وقد صرح بأن العلة و المعلوم واحد و جمع في ذلك كلاماً له طويلاً فأنى الذكر عليه في موضعه ، إن شاء الله عز و حل . و هذا في بهايه الأصحاب . و لو جرد أن يوجب الشيء نفسه ، جاز أن يفعل الفاعل نفسه ، فأبى تأثير العلة ألزم و أوجب من تأثير العاعل و قد بسطنا من الكلام في ذلك ما منه مفتح

و نحاشي الاستناد أبو بكر من جعل العلة معلولاً ، المعلوم علة ، و المعلوم ، إلى التسمية أو إلى استحقاقها و قد ذكرنا أن ذلك ورد في صواب من الجهالات و يقضى إلى إبطال أمالي فإن قيل قد منعتم كون العلة و المعلوم واحداً ، فما قولكم في الحقيقة و المصدق و الحد و المحدود ، قلنا ما رايه المحدثون أن الحد و المحدود واحد ، و كذلك القول في الحقيقة و المصدق ، إذ ليس الحد موحداً محدوداً ولا المحدود موحداً عن حده ، حتى نأرم أن يكون الموحب و الموحب معلومين فلست نقول المعرفة بوحب العلم ولا العلم بوحب المعرفة بل قول القائل . المعرفة ، و قوله « العلم » عبارتان عن معنى واحد . كما أن « الذات » و « الشيء » و « الموجود » عادت عن معنى واحد و الذي يقتضى ذلك نفع الأدلة و معارضة طرد العبارات مع الإصرار عن المعنى فليس لقائل أن يقول لما لم تكن العلة ( ٢٢٧ ر ) المعلوم ، ينسعى أن لا يكون الحد المحدود ، وإن ذلك نشئت ببعض اللط و السمين به أن يقال قد قامت الدلالة القطعية على أن كون المعلوم عالماً حد رائد على العلم ، ولم يقم الدلالة على أن كون العلم معرفة رائد على كونه علماً ، بل الدليل على أن كونه علماً على كونه معرفة و لو ساع انداع الألفاظ ، لوجب الحكم بأن العلق غير المخلوق و الأحداث غير المحدث ، و قد أجمع المحققون على أن « الخلق » و « المخلوق » و « الأحداث » و « المحدث » و « الفعل » و « المفعول » تؤول إلى ما ك واحد و الذي يوضح المقصد في ذلك أن



المرس من المحدود، إنما مع المحدود، ولو كان المحدود وصفاً زائداً عليه، لكان المحدود مرسياً عن المحدود كراً وصفاً لم ينسأ عنه، وهذا نقص مقصود المحدود.

ولو قال قائل: هلاً جددتم العلم بالعلم؟

قلت: جدد العلم إلا بالعلم، ولكن لأن أبواب الحق ثمرات ومنازل يمتدح بها اللبيب ويرتفع فيها العبد، والمقصود من المحدود الكشف والبيان، وقد كان السؤال عن جنس العلم ومصدره وعلوه، لم يرا إلا إيهام بتكرير تلك المصادر بعينها، ولكن إنما يراد الإيهام بأن يأتي المسؤول به دة أخرى بعيدة، فرب إلى إفادة الكشف والإيضاح والبيان من العادة التي أطلقها السائل والمرس في الجملة، وذكر المحدود الموصون إلى الكشف وهذا مسمى بتحقق الوجه الذي ذكره، ولو قدر المحدود غير المحدود لما تضمنت مادة للمحدود وينزل منزلة ذكر حد القديم<sup>٨٥</sup> والسؤال عن العلم.

وابن قال قائل: هل يستقيم القول بالمحدود مع إنكار الأحوال؟

قلت: ما يقتضيه كلام القاصي - رضي الله عنه - أن في الأحوال لا يمنع من القول بالمحدود والحقائق، ولذلك سلك في إثبات الصفتين<sup>٨٦</sup> إحداهما ترتبط بالعلم والمعلوم وتسمى عليهما، والأخرى تتعلق بالمحدود والحقائق، وهي الطريقة المستمدة إلى العلل على القول بالأحوال، ثم لما انتهى تلك الطريقة إلى نهايتها قال: «إن لم ير القول بالأحوال فليس التوصل إلى العلم بالصفتين والحقائق».

فصرح باستمرار التمسك بالحقائق مع نفي الأحوال وذلك لأنه، وإن امتنع مع نفي الأحوال إثبات علل موحدة وأحكام موحدة عنها، فليس يتمتع التمسك بالمحدود والحقائق حتى إذا ثبت أن جميعه «العلم» شاهداً من «العلم» فيجب الحكم بذلك عدلاً، إذ الحقائق والمحدود يجب أن يرادوا، وبما كاشه، وذكر - رضي الله عنه - في النقص وغيره من المصنفات أن في الأحوال استدلالاً<sup>٨٧</sup>، وبأن القول بالحقائق (٢٢٧ ب) والتمسك به ورد العائب إلى الشاهد وهذه الطريقة

هي التي تصح إقفا عرّضت على التحقيق .

وقد كررنا وجهها في العلم ، ونحن نرده لأن إحصاء مقول من قول  
بالحال و جمع العلوم في حد واحد ، وإذا كان كذلك كيف سدل اجتماع تحت  
حقيقته واحدة مع اختلافها ، ونحن نعلم أن مجموعها حقيقة واحدة ، وليس جواب  
العلمين ، لأن حوار من يهواه العلم ، السواد الغني ، ليس ، بل حكمة في الأحكام  
لم يختلف في حكمة المعرفة ، بل الوجه الذي من أحده كان العلم ، سواء علم في  
حكم الملة ، لأنه لا وجه الذي لأجله كان علم ، بل من علم ، ولا اختلاف ولا تمايز  
في العلم .

وإن وجه من هذا السؤال ، أنه لا حول ، بل من جهة أهم الأقسام ، إذ  
المعاني من العلم ، من قدر من قدرته ، وليس أهم ، بل من جهة علم  
دائمه ، وقد لا يشترك في بعضه ، لا اختلاف في سائر ، بل من جهة وجود  
فردان بعد ذلك ، بل واحد منهما ، بل لا شيء ، بل وجه من الوجوه .  
وهذا ما لا استراره ، بل لا فصل بين رتبة العلم ، بل من الجهل وبين رتبة ذلك  
في العلمين المتحدتين ، والذي يحقق مقصد في أمهات ، بل من إنبات  
المعاني ، بل من العلم ، بل في حرد ، بل من جهة علم ، بل من جهة علم  
يعوم به العلم ، بل من حرد ، بل من جهة علم ، بل من جهة علم ، بل من جهة علم  
يقول ، بل من العلم ، بل من جهة علم ، بل من جهة علم ، بل من جهة علم ، بل من جهة علم  
أن علم القديم ، بل من جهة علم ، بل من جهة علم ، بل من جهة علم ، بل من جهة علم ، بل من جهة علم  
صحة من المعاني ، بل من جهة علم ، بل من جهة علم ، بل من جهة علم ، بل من جهة علم ، بل من جهة علم  
والذي يكشف الحق في ذلك ، بل من جهة علم ، بل من جهة علم ، بل من جهة علم ، بل من جهة علم ، بل من جهة علم  
قدم به علم ، فكان لم تشهد بقول ، بل من جهة علم ، بل من جهة علم ، بل من جهة علم ، بل من جهة علم ، بل من جهة علم  
بل من جهة علم ، بل من جهة علم ، بل من جهة علم ، بل من جهة علم ، بل من جهة علم ، بل من جهة علم ، بل من جهة علم  
الفساد ، بل من جهة علم ، بل من جهة علم ، بل من جهة علم ، بل من جهة علم ، بل من جهة علم ، بل من جهة علم ، بل من جهة علم

الشيء و إما يستقيم لجمع إذا قدّر المعدّ . كون العالم عاكاً حكماً . يشترك فيه الشاهد : الشيء . ثم يقول : من حقيقة هذا الحكم قيمة ، أعلم من حيث له الحكم ويستقيم حينئذ . و قد دللنا على أنه أم إلا قيمة ، فإعلم ، ويرجع محصول قول المستشهد بالشاهد على الشيء إلى شيء إذا قام به "أم" . يوجب الحكم بمثله في القديم ( ٢٢٨ ر ) وقد أصبح من معنى لأحوال يصدر عن القول ، الحقيقة ، كما صدر عن القول بالعلة والمعدّ .

وبنقل قول لا حرج في إثبات الدعوات إلا لثمة . تلك بالعبارة أو الحقيقة . وإدراك حكمه بطلانها على معنى لأحوال مع علمهم بأن معظم أفعالهم مباحون إلى معنى الأحوال ، فقد أدعاهم بطلان الاستدلال عليهم وعجزهم عن إصاح ثبوت الصفات .

قلنا ، لا يحصر الأدلة على الصلوات في العلم والاعتقاد ولكن عذبت أدلة سوءها على ما سنذكره "عند حوصلي في المحاجج" و سبب الرد على المعترلة هما يدوع الله - تلك في إثبات "معنى لأحوال" من "عند حوصلي" دلالة الإتيان ، وبني لا يقال في الأحكام دليل على مدلول . ثم يوضح مع معنى الأحوال أنه لا مدلول لها إلا العلم على ما سنستط القول فيه . إن شاء الله عز وجل .

### فصل

وبنقل قول قدّر من يعرف الله من لا يعرف حقيقة

قلنا اتفق المحققون على أن المعاهر ، الجدة جاهل بالمعدّد و من لا يعلم الحقيقة لا يعلم المحقق بها . و من هذا ما لا ينبغي - رضى الله عنه - أن اعترافه ، من حيث لم يعلموا علم الله - سبحانه - ، أم يعلموه عالمًا و أدعاهم أنهم يعلمون كون القديم - سبحانه - عالمًا بغيره . وإنما قرر ذلك على التمسك بالحقائق و رتبته على إثبات ما دامه في حقيقة « العالم » ، كما سنذكره .

فان قال قائل : كيف يستقيم هذا ، و العالم بوجود الجوهر قد علم دته ،  
إن لم يعلم حقيقة « الجواهر » ؟

قلنا هذا جند من الناس عن مر د ، و د ث : أم تعلم من لا يعرف حقيقة  
الشيء لا يعرف وجوده ؛ بل قلنا من لا يعرف الحد لا يعرف المحدود بالحد و  
لمقصود به ، لا نسكن علمه صفة أخرى غـ . مقصوده بالحد و د ث : أم تعلم من لا يعرف حقيقة  
حدود « الجواهر » ، و انه متحد رأ ، فليس المحدود في الحد و وجوده ، و إن الحد  
لم يوسع " لخصر له حد و إنما توسع لخصر صغر أخرى . فليقصود أذا بالمحدود  
و « التخصير » كون الجواهر جوهرأ ، فلا حرم لا أمام كون الجواهر جوهرأ من لا  
يعلم تصد رة . فاما الذي علمه « هو » حود الجواهر ، و هو غير مقصود بالحد ، و إن  
كان كـ " جوهر به حوداً " ، و قد كـ " ، إذا حددنا « العالم » بحد " فترتب  
فيه ، فلا يسكن أن أمام كون العالم حدأ من حد " حقه به له علم " ، إن كان كون  
العالم حياً لا بد منه في كونه علماً " هذا مستحيل لاخفاه به ، و الذي يستلزم الحق  
في ذلك أنه توسعاً في الحد و المحدود " حد و إنما اعـ ذلك عن باب العلة  
و المعلوم ، فمن المستحيل أن يعلم الشيء من بجهته " و قد ينطبع كل شيء

( ٢٢٨ ب ) فان قل قائل من يسكن لأمر من من الحد و يستعمل إلى  
الإسلام ، كالأسم و غيره ، يعمون كون العالم عالمأ و لا يعلمون له علمأ و يصطرون  
إلى العلم بكون الأسود سود و لا يعلمون له سوادأ

فما يسر الأمر كذلك و إن من ينفى الأمر ، كما يعلم كون الأسود  
أسود ، يعلم السواد بجهته و يدركه ، و إياه يحاط به الناس من حيث يعتقد أن  
السواد لا يدرك الجواهر ولا يعاين الجواهر و كذلك من جهل أمراً ، ثم علمه ،  
ستيقن أنه تحد له ما لم يكن ، و أدى عدم متحدأ هو العلم نفسه فاستبين  
عرضا من السؤال و الاتصال " قد قدما في ذلك كلاماً في صدر الكتب

فان قال قائل قد حددته للمع من ، بأنهم كال شيش يجوز وجود أحدهما

مع عدم النفي . ثم علمتم أن الداهيين إلى قدم الجواهر المحيلين ائدهم ، صطرون  
إلى معرفة تفويض الجواهر و بمتعدون امتناع عدم بعضها مع بقاء سائرها .  
والجواب عن هذا السؤال من وجهين أحدهما أن نقول من المحصلين من  
صار إلى أن الأحكام التي لا تثبت لأفراد الذوات لا سدرج تحت الحدود والحقائق  
و أن ما يذكر فيه الشك والتعريف وهذا لفظ جامع حردون حد في التعريف ،  
و الملتزم ، و الاختلاف ، و الصدق ، و هذا ما ارضاه الفاضل في كثير من كتبه  
وقد ليس سبيل ذكر معنى التعريف ، كسبيل ذكر حد امام<sup>١</sup> و ذلك أن  
حد<sup>٢</sup> العلم ، صفة شاملة لجميع آحاد العلوم ، يشترط فيها التميز ، بل فيها ، باختلاف  
و ثبت ما الصفة للعلم ، إذ لو قد<sup>٣</sup> منه رداً حد<sup>٤</sup> معر<sup>٥</sup> و ليس كذلك  
و الغير<sup>٦</sup> ، و إنما لا تتحقق لأفراد الذات و إنما سبيلها ، سبيل الإصاوت و  
ليس<sup>٧</sup> و الأعداد و غير من الغير فالتالي من الأول و الثالث من الثاني . فإن  
سلك هذه الطريقة يدفع السؤال .

• من أصددها من رأى السراج لتمام<sup>٨</sup> و التعريف و اختلاف تحت الحدود  
و الحق<sup>٩</sup> و قد راد الفاضل على ذلك في بعض أخواته و ضمن هذه الأحكام ممكنة  
وقد ذكرنا ذلك في كتب ائمه من قبل<sup>١٠</sup> سلك هذا المسلك أعني إخراج الحد في  
« التعريف » ، و الحد الذي ذكره المثل الثاني و الثاني لم يصح في ذلك أن يقال :  
و التعريف ، كإن شيئين يعارض أحدهما الثاني برب أو مكان أو حور عدم و هذا  
ليس يحسم عن الموحدة و الملتزم و موضح بعد ذلك أن مثلها مع أطوائه على  
المركب و التردد هل يكون حد أم لا

### فصل

فإن قل قل هل يجوز تركيب الحد من وجهين أم يجب أن يكون  
مبنيًا عن وجه واحد ؟

قلت: اختلف المحققون في ذلك وذهب كثير منهم إلى أن التركيب (٢٢٩) ليس بحدٍّ و شيعياً - رضي الله عنه - قد قيل إلى ذلك ويقدر بالتركيب في حدود المحدثين وليس ما أراد مع التركيب تكليف المسؤول أن يأتي في حدٍّ سئل عنه بمادة واحدة، إذ المقصد<sup>٢٢٨</sup> اتحاد المعنى دون اللفظ وقد تضمن اللفظ وحدة على معنى<sup>٢٢٩</sup>، وتشتمل كلمات متوليفة على معنى واحد، وأمادات لا تقصد لأتمها، وأبسط هي حدود<sup>٢٣٠</sup>، بل هي مبنية عن الحدود والحقائق وإسراج<sup>٢٣١</sup>، لئلا<sup>٢٣٢</sup> يمتدح مع معناه التركيب قال في حقيقة العلم، وهو أقرب من فهم كونه علماً<sup>٢٣٣</sup>، وهذا الفصل الذي طامه يشتمل على كلمات ولم يمدح<sup>٢٣٤</sup> - رضي الله عنه - ترخيصاً

وإن قل قائل ما ذكره كما بعد لفظاً، وكذلك<sup>٢٣٥</sup> عن دوت وأحكام، منها قيام العلم ومنها إنشأته وبان يقوم بها العلم ومنها التعرض لكون العلم بما قلنا مقصور، لعدم التعرض لصفه و حد هو إيجاب العلم بحكمه، ولكن لا يتوصل إلى الإطلاق بذلك أولاً من غير تعرض لمعنى<sup>٢٣٦</sup> وقد خرج مما ذكرناه أن تركيب اللفظ واسمه أنه على حد من المعنى<sup>٢٣٧</sup>، وإذا افترض أن ينشأ التركيب من الحد ويتعدى<sup>٢٣٨</sup>، هذا سبيل لازم في تعديده العلم، وكذلك إذا قل القائل في حقيقة الجوهر، وهو الذي يترأس<sup>٢٣٩</sup>، فليس بتركيب<sup>٢٤٠</sup>

وإن ذكر القول وذكر العرض، وهما معنيان ولكن لمقصود الحد التعرض للقول، ولكن لا يقتضي التمييز بينه والإطلاق به من غير ذكر مفعول وإلما ذكرت ذلك لا تأتي<sup>٢٤١</sup>، بل بعض المتكلمين يكلف نفسه تحرير اللفظ والمعنى في كل ما يروم تعديده<sup>٢٤٢</sup>، وأما عن الحد، الجوهر، لما ذكرناه لصفه أنه من كذب وقول الجوهر هو حجم<sup>٢٤٣</sup>، معادلة منه بحريته للفظ والمعنى وهذا عاود وإعراط وحد عن مقاصد الأئمة، فإن شيعياً هو المعتد به في كل تحقيق وتدقيق، صرح بمنع التركيب، ثم عهدت حدوده كما حكاه.



تحدد « المرئي » بالوجود ، إذ يلزم منه رؤية لطعوم و الروائح و القُدر ، و من الصفات المصاحبة للحدوث ، و اعتباره ، « ظل في حد » « المرئي » ، بكثير من العوادث يستحيل رؤيتها ، قالوا : و إذا لم يكن الجمع بين الجوهر و بين الألوان في صفة جامعة لها ، في حكم لارتباطه غير مستقص ، فلا وجه إلا تكرار الجوهر ، محاسنيتها ، و ذكر الألوان بحقيقتها ،

و معلوم أصحاح ، على لامتناع من مثل ذلك في المحدود ، و من شد المس فيه من يرغم أن الحد و لعله بمثابة واحدة ، وذلك أن « من » « سبك هذا المسلك بفون التخيير » و كون اللون هيئة حكمه ان متباينان ، و يدعى أن لا يثبت بهما مع تباينهما ، حكم لانداس<sup>١</sup> فيه ، وهو كون المرئي مرئياً و يستدل بهؤلاء أيضاً أن يقولوا الحقيقة شأنها الاطراد والانعكاس ، و إذا خصص السائل سؤاله<sup>٢</sup> ، يكون الجوهر مرئياً و طالبت بتحديد هذا المعنى فيه ، و إذا قال السائل : إذا كان مرئياً لتعيينه هيئة<sup>٣</sup> ، فقد رد على عرس السائل و جاد عن قصده و أجاب عنه ، لم يسأل عنه ، و إذا ما يقتضى رؤية الجوهر لا انعكاس و ما يقتضى رؤية الألوان لا انعكاس ، و قد ذكر أحد<sup>٤</sup> فيهما صفتين متباينتين ، و إن تباينت الصفتان و تباين الموصوفان ، و لا فصل صفة أحدهما ، صفة التي لمقتضى أحدهما ، الانعكاس ، صبح في الصفة الأخرى انتهاء<sup>٥</sup> ، و يجب إذا [ به ] أن يد<sup>٦</sup> « كل موصوف ، صفته و ذلك نفسى إلى أن لا تنعكس واحدة منهما ،

و أحسن طريقه في ذلك طريقه القاصي ، و به قول ، و ما ذكر في معرض المحدود ينقسم<sup>٧</sup> ، ( ٢٣٠ ر ) و ربما يتأني<sup>٨</sup> ، صبط آحاد المحدود ، صفة واحدة اشتركت<sup>٩</sup> ، فيها جملة الآحاد ، نحو تحديد العلم ، و المعرفة ، و المشيئة ، « بالوجود » ، و ربما لا يتأني جمع<sup>١٠</sup> ، آحاد المحدود في صفة واحدة يشترك جميعها ، فيها و لو ذكر في حد ، صفة جامعة لها ، لظل ، و إذا كان الأمر كذلك ، يتأني صبط ما سأل فيه<sup>١١</sup> ، السائل يد كر صفتين تشمل أحدهما<sup>١٢</sup> ، على قبيل من المسؤل



عنه وتشمّل الثانية على فيما آخراً ، و الصفتان تستعرفون جميع الآحاد سطواً و  
جماً و إرادهم ثأثت " إلا ذلك ، فقد قل شيخنا " فسيل الحوائ في مثل هذا أن يقدر  
المسؤول عنه ممّا لا يصحّ تعدّيده و إمارة بطلان الحدّ فيه تعذر جمع جميع الآحاد  
في صفة واحدة ، و الذي ينبغي " تعدّيده ينقسم فممه ما يصحّ فيه الحدّ و ممّه  
ما لا يصحّ ذلك فيه ، و هذا كانهام لأحكام في قصيّة اعلل فمهما ما يمكن ومنها  
ما لا يمكن ، و هو الذي بعض التعديده إلى صرب من الاستحالة

قال القاصي - رضي الله عنه - ولو<sup>١٠</sup> "حقق ذلك لوه" اختلاف، فإن  
لدى واحد، صفتين قبيحتين<sup>١١</sup> أو قيل له أندعى اجتماع القبيحتين في صفة واحدة  
أو ادعاه؛ ولو قيل لمطالبة أنكر تحقق الامتداد عند ذكر الصفتين، بل وجد  
سبباً إلى إنكار ذلك، والحد ليس موحداً في معنى<sup>١٢</sup> فيه تأثير في الابطال،  
كما ذكرناه في العلل؛ وإنما هو بيان وكشف وهذا يسمى بتحقيق في الصفتين  
تحقيقه في الصفة الواحدة، قال الكلام إلى مناقشة في المبدء، وصاروا إلى  
أن هذا ذلك يسمى<sup>١٣</sup> حدّاً من حيث كان حاصراً، وهؤلاء ممنزفون منه<sup>١٤</sup> لا  
تأثير لواحدة<sup>١٥</sup> من الصفتين إذ ليس الحد موحداً؛ صاروا إلى أن<sup>١٦</sup>  
هذا لا يسمى حدّاً، وإنما هو تفصيل للحكم والحد جمع،<sup>١٧</sup> وسماه كسيل  
الزم على تفصيل الآحاد، ومن سئل عن حدّ آحاد في عدتها وذكر خصائص  
آحادها، كان معصلاً ولم يكن حدّاً حاصراً، وهذا منه المقصد في قصاره، والذي  
يميل القاصي إليه ويرصاه أن المقصد من المحدود الكشف فإن تنبني جمع الآحاد  
في صفة واحدة مع التفرص للمقصود من المحدود، فإريدته بغيره، فهو مطرح وإن  
لم تنبني الكشف إلا صفتين وثلاث فصاعداً، فلا فائدة في ذلك لصعوبة تحقيق  
الكشف بها، فاعلموا ذلك فترشدوا.

## فصل

فان قال قائل : هل يجوز كون الحد مشروطاً ؟

قلنا : أبى ذلك المحصلون وأحالوا سحر المحدود وحققه مع كون الحد مشروطاً واعتصموا بذلك على المعتزلة حقه لهم في حد الجوهر > > وانه غير في الوجود > > بقولهم > > ان كان > > متعبراً مشروطاً بالوجود (٣٠٠) > > فيكون > > كون الجوهر جوهر مشروطاً > > فإن حقيقة صادق المحقق ولا تعاقبه > > كيف تمت ذلك وبهما > > آذان إلى مآل واحد > > كما قدمناه ؟ فلو ثبت الحد على خلاف ثبوت المحدود لاذى ذلك إلى ثبوت الشيء لنفسه وهذا غاية الاستعداد وبه الجهة وبقوات المتعبر عنهم إلى ذلك فإتهم حملوا التعبر المشروط بالوجود حد > > جوهر ثم لم يحملوا كون الجوهر جوهر مشروطاً > > بقريب من ذلك عنهم لاشتد على قههم في حد > > لم لهم > > حيث قالوا > > هو الذي يصح منه إحصاء لهم > > بقدر العمل يتخصص لا يزال كون الرب > > أي شرطاً متحقق في ذاته و قدس لا يوجد في ذاته أصلاً وقال ليس الجوهر جوهر > > التعبر > > في وجود > > إنما كان الجوهر جوهر لا أنه كان على صفة > > لو قدر معها له وجود لا أنه > > تعبر > > ذلك الصفة التي تقتضي ذلك متحققة في الحد > > شرطاً > > لو وجود > > يقع > > الحد مشروطاً وإنما وقع التحديد بصفة أخرى > > الذي وانه محيل حد > > لكن لسبيل في الانفصال عنه واضح > > ذلك أنه في دفع طلبه > > أمراً أشبع منه > > ذلك أنه حكم بأن التعبر موجب عن صفة الجوهر > > موجب مشروط شرط > > فقد أثبت الموجب دون الموجب > > وقد عصى لأحكام الهدى > > يجوز لاستحجار المصنوع عن العلة > > وقد أدبنا في كتب العلل > > مآلان > > مآل قيد مع > > هو ما تقر به ابن الجبائي > > حيث قدر للتعبر > > صفة تفصيلية

و كافة المترلة على خلافه و هم بن طرفي تقيض و من ملك منهم مسئلة  
ابن العسائي رحمه الله انما هو حجب متقدم على موضوعه بشرط او لا بشرط [مرء ود] <sup>١٢٨</sup>  
في امال و من ملك غير هذا الملك و لم يقدّر صفة و اذ التحيز فقد صرح بشرط  
الحد و بحد المحدث و قد بهيه لجهالة و هو بمثابة أن يقول القائل هذا  
المتحقق بشرط في تحقيقه بشرط <sup>١٢٩</sup> سيكون وهذا قول متعقبات و قوله او بشرط  
ما سيكون ، و كان ، و ان كان فهو غير مرتبط بما سيكون

### فصل

و ان قل قولنا يدرك السائل عن تحديد شيء و ذكر في سؤاله اسماً فرداً  
يسأل عن سؤال عنه ، فهو الموجب أن يدرك اسماً فرداً في قصد التحدد  
فما ما صار إليه معظم المحققين حوال ذلك و ترتيبه مثل ، و قد سئلنا  
عن حد العلم ، و قد « هو المعرفة » كان الحد صحيحاً و ان سئلنا عن حد  
الحر كة ، فقد « هي لا يعلم » كان سديداً و اعتنع بعض من لم يحصل عن  
ذلك ولم يجوز تحديد شيء باسم فرد و تمتث أن قل اوجاز تحديد العلم  
بالمعرفة ، جاز تحديد ( ٢٣٩ ) « المعرفة » بالمعلم ، فيفنى ذلك إلى أن يكون  
كن واحد حداً و محدوداً « الذي ذكره هذا في انه لا محصول له ،  
و به لا يتبع كون الحد محدوداً بل لا يجوز غيره فاذي تمتت > به <  
هذا لغرض و اعتقده دليلاً فهو الحق عند المحصلين و اما استعادة تحديد المعرفة  
« العلم » و « العلم » « المعرفة » فلا وجه له مع التزام شرط اليقين و لا حاجة  
إلى ما يحصل منه اضرار و برز الإيهام ، فإن كان السائل أبدى إيهاماً في « العلم »  
و كانت المعرفة أقرب إلى إيراد إيهامه حد « العلم » « المعرفة » في حقه و  
إن استعملت « المعرفة » على السائل حد « العلم » و قيل لو استعمل عليه  
قوله « ففى ما على الحد » ، إذ سئل عن حد الشيء ، > أن < تأتي بصارفة أخرى

بعد بينة غيرهمزة وتنتهي عن الحد المستجمع لشرائط المقصدية وإن استقل  
 السائل بمهمة هناك وإن أدى استهم ما لم يكن ذلك قادحاً في الحد، وإن ليس في  
 شرط الحدود أن يستوي في ذكرهم، لعطف والبالد، وأوجب السائل على عبارة  
 ثالثة، لم يؤمن عن طلبة برامة.

### فصل

قد ذكر أهل التحصيل في تصانيفهم أن الحدود بمعنى أن تعبد من  
 المباديات ولا يستعمل فيها، إلا الحق، وهذا فيه نظر، وذلك لأن المقصد من  
 الحدود البيان، فإذا حصل البيان بمحدود شامع عام في الاستعمال بحيث لا يتردد  
 سامعه في ذلك معناه وعقده، فلا ينبغي أن يمتنع به عمل مثل ذلك، إذ الحدود  
 لا يقصد فيها العزلة لأنها، وإنما يطلب بها رتفاعها، وبذلك استتمت عدمه  
 عبارة المقصود من الحدود مع إفادة البيان وهي عن التردد وحب الاحتياط،  
 وأستعمل الحد شرداً لعمه وشذوهاً الذي يدرى بأن حدته محدولاً، وإن كان  
 مذكوره مقررًا على وضع لغة، وأدى مع الأئمة من استعمله إلا أنه لم يتردد  
 بين جهات في الاحتمالات وليس أدى ذكره بعد الأئمة، بل هو شرح لما  
 قلوه وتبيين لما أطلقوه، وهذه محل مقصده في الحدود والحقائق، وبهذا انتهى  
 مقتضاها على ترتيب الكتاب، إن شاء الله عز وجل.

### فصل

مشمتم على الإشارة إلى مسائل الأئمة عقبيتهم، ومعيتهم  
 أعلموا - أريدكم الله - أن دلالة هي التي يوصف بصريحه إلى  
 العلم المكتسب، وهذا الحد مشتمل على حد من الأدلة مع تصاميم  
 واختلاف الأصوليون في الدليل، والذي رجع القاصي أشبه لدلالة وصور

كثير من امتدأ إلى أن الدليل هو الدال ، وهو صاحب الدلالة ولكن واحد من القولين وجه والكلام فيه لا ينشئت بالحقاو

وسبب الآن أن يوضح ( ٢٣١ ) أقسام الأدلة العقلية فنقول من أقسام الأدلة العقلية اثنتان الأولى على أن ما يثبت من غير وجه في الجمع والبرهان كان مستظلاً مندرجاً لسطان ما ينسره من المذهب في أقرب رتبة وأدنى درجة . وأهل النظر يكثر في كلامهم اعتبار العذر ، وإن كان من غير رتبة جامعة بينهما قد نشئت بالمعسمة ومشتو الجهة . والمتمثلة على تعقد فهم ومنعهم اعتبار الشاهد بالاعتبار من يروجه جمع قد يتواطون فيما ذكرونه في كثير من الأصول . نحن نذكر ( لكن ) قوم مثلاً يوضح بطلانه ، فرب من مع وفقي الإطبات

فإن ما يحدده بعد ذلك أم بعد شهادته إلا من يحد ولا حاجة إلا عن بصة ولا بد من أن لا وقده أخرى ويجب له على ما شاهد . وهرت من ذلك من ذلك من ذلك وهم مثله أمور . حيث قواوا وحده الأقسام منقسمة إلى مقام ومميز ، ويجب أن يحكم به من وجه الطائفتين هذا المذهب حيث فاه وحده . لأحد من الأقسام الأربعة . ذلك المعسمة هذا المسند عند إثارهم الجهة فقاوا أم بعد فاهاً . فاه إلا من غيراً منحصراً

بهم . ولا معصم للمعسمة إلا . وهو آت إلى محض الرجوع إلى الشاهد وفقاً لمعتراته فقد حكموا بمحض اعتداله في معظم أصولهم وقواوا لا من أن لا في جهته فقامت لدى جهته . ولما طولوا ما يثبت ذلك ، لم يرجعوا إلا إلى محض الشاهد في هذا بهم الطويل وترديدهم بطرح الأشعة وما عنها وسلكوا هذه المسالك في أحكام الأفعال ومعظم أنواع القدر . وهذا مع عتراءهم بذلك رجوع إلى محض الشاهد ولم يرجع أهل الحق إلى محض الشاهد أصلاً وقام من تمسك بذلك من الإسلاميين ، وقضى ما عارفا في مكائدهم أن نة طنهم

استماع الرجوع إلى محصل لشاهد ، وإن عترفوا ، ذلك أوضحها لهم كون ما كروه  
من قبل ما كروه ، وإن تصدقوا متعسف و فتحم على ذلك الرجوع إلى محصل  
الشاهد لزمه من قوله الدهر و لا إحداد و بئ لم تشهد بيعة إلا من دحاجة ولا  
دحاجة إلا من بيعة ، ولم لقصد بذلك ، ولم يشهد فعلاً إلا بصورة و بدلاً معجوزاً  
مجدداً فيجب القضاء بحمله سمات الحديث على القديم تعالى عن قول أرائين  
وإن كان الكلام مع متعددة أوضحها لهم إقصاء ما دأبه إلى مطالع مداهم  
و أقول للثبوتية ، ثم شاهد بوراً وطلحة حتى سمر غير مدحرج (٢٧٣٧) ولا شاهد<sup>٥٥</sup>  
الامتزاج على ربحكم فيجب إقصاء ذلك في الأول ، و تقول للأطباء عيسى : لم اشاهد  
طباع مرفدة غير متركبة فيجب إقصاء صلاب عذر ، و قول لمشتى الهوى  
لم يشهد الجسم لسعد العري عن الأعراس فيجب القضاء بمطلان المصير اليه و  
أقول لمشتى الحدود التي لا نهاية لها ، ثم شاهد حدود متناهية الأحاد و هي لا  
تقناهي ، فما من صاحب مذهب يتمسك بمحصر المذهب إلا حرّ فود كلامه إلى  
إبطال نص مذهبه ، ثم سبيل التحقق في ذلك أن تقول إن دعى المدعى بالحكم  
على الغائب بالشاهد بالطلبية بصحة<sup>٥٦</sup> و بئ نقول له محمول قولك يرجع إلى أن  
الذي لم يشاهده يجب أن يكون كالذي شاهده ، فهذا محكم محصل ، فلم يجب أن  
يكون معائب عن الحسن كالحسوس و لم يتبين أن محصر منه شاهد واحد حجة  
أو صوفيات و ذكر صورة الطامة في معنى إباح الرد و صرف لائمة فيه أمثال  
المشهور فقالوا يجب على الذي تمتد أربع آيات يفتى على الآدميين سمات الروح  
و يجب على الذي لم يشاهد موثق<sup>٥٧</sup> و لم يسمع به أن وقع في حريرة و هو غير  
مسير ثم تفتيها فريداً ، فيجب أن يقضى بأن يموت قطعاً ، ذلك وهذه جهالات  
يصى ذكر ، ليسير منها .

فإن قال قائل ودا شرطتم < جمع > بين الشاهد و لعائنه فادكروه

[illegible]

والطريقة الثانية الجمع بطريق الشرط، وبإثبات كون حكم "مشرطاً" وهذا إما أن يكون من مذهب الحاكم، مثلاً عائداً، وإما أن يكون لأن الشرط يؤثر في صحة الشرط، وهو قول الدلالة على امتناع المشروط دون الشرط، ولو أثبتنا أن الشرط حكمه ليس مشروطاً، أم كان هو حكمه غير مشروط، أو ما شهدناه، فسمى الشرط علاناً، وعنى به هذا وقد أوردنا هذه الطريقة أيضاً من وجهين أحدهما أنهم لم يوردوا لعلنا فصلاً بين الحادث والواجب فلو أنهم سألوا هذه الطريقة في شرط الزمان، لم يحصل لهم منه والوجه الآخر أنهم قالوا لا يكون الحيثية إلا إذا تضمنت شيئاً مخصوصة، على ما سنبين ذلك على عقيب أحكام العاوم، إن شاء الله عز وجل، ثم أتوا بقوله "وقد سألنا عن ذلك"

وإن راموا فصلاً ، وقالوا : إنما المشروط شاهداً بالدلالة كونه الحى " < حياً > ،  
 بالحياة والقديم حياً لنفسه . - لجواب عن ذلك من وجهين أحدهما أن نقول :  
 أحملوا كونه متناً لثبوت شرفه في كونه حياً لنفسه ، وحملوا كونه متناً لثبوت  
 تأليف شرطاً لكونه حياً بالحياة . والوجه الآخر أن نقول : هل قسم ، لما كان  
 عالمياً لنفسه ، لا يكون ذلك مشروطاً بشرط ، كما أنه ، لما كان حياً لنفسه ، لم يكن  
 ذلك مشروطاً بشرط . وهذا لا جواب عنه

والطريقة الثانية والجمع بين الحقائق فمهما ثبت أن حقيقة العلم  
 شهاداً من قام به العلم < و . ب . م . م . > القصة ، بذلك عائياً ، وإسناداً لأن الحد  
 يجب إطراده - انعكاسه ، كما يجب ذلك في العلم وقد وصح أن " وجوب الاستراد  
 والانعكاس في العلم يلزم إطراد شهادته عائياً . وليس يستقيم ذلك على أصول المعتزلة  
 مع تركيبهم الحقائق ، وذلك أنهم إذا سألوا عن الوصف لدى لأجله يرى  
 الجوهر ، لم يذكروا إلا التحيز وهذا غير ممكن في لأنون ، والذي يدكره  
 في الألوان لا يعكس في الجوهر . ثم إذا لم يتعمد منهم أن لا يطردها العلم مع  
 أهم ، مؤثرة ، وذلك ألزم لهم في الحدود مع أنه لا يؤثر

والطريقة الرابعة والجمع الدلالة فكأن ما دل على أمر شهاداً دل عليه  
 عائياً ، فإذا دل قول الحوادث شهاداً على استعداده انتمى منها وجب القضاء بذلك  
 عائياً ، وإثبات ذلك لأن دلالة شرطها الاطراد ، وإن لم يشترط فيها الانعكاس  
 والدلالات لعقوبة تدل " لأنفسها ودوانها ولو أنتمت ( ٢٣٣ ) لدلالة غير متعلقة  
 بمدلولها عائياً ، لو حب خروج الدلالة عن كونها دلالة شهاداً ، إن انتقصها عائياً  
 بسطل كونها دليلاً شهاداً وقد أفرد معتزله هذه الطريقة أيضاً ، إذا لمعول عنها  
 على إيجاب طرد الدلالة . وهم قد نقصوا الدلالة في مواضع لا نحصى منها ، أنهم اتفقوا  
 على أن الاتقان لا يحكم يدل على علم المتقن ، ثم حوّلوا صدور العمل بمحكمات  
 متقناً حلقاً ، واحتراعاً غير دال على علمها وهذا نقص منهم صريح الدلالة



وقد وضع فساد الدوام عليهم ورجوعهم إلى مدعى الشاهد من غير اشتراط  
وهذه جملة تفصلها « في » أبواب الكلام .

ولدى يجب الإحاطة به "ن" الأئمة ، وإن ذكرنا أربع طرق في الدوام  
فما حد جميعها واحداً ، وهو أن يقال "كن" حكم ثبت ارتباطه بشيء شهاداً ولو لم  
يرابط به عائداً لذى إلى إبطال "ما" عدم شهادته . ويجب عند ذلك الحكم على  
انحائب ما ثبت في الشاهد مخالفة على المماثل شهاداً ومجاورة على "القدح" فيه  
وكل "ما" لو ثبت عليه عائداً لم ينفى علماً شهاداً ولم يقتصر به ، فلا يجب فيه  
الحكم "لأنه" على "ما" ثبت وهذا كما أن ، إن بقينا كون القديم تعالى حجة ،  
لم يقدح ذلك في عدمه "ن" "ما" على "ما" حكمه . إذ لم يكن القاعد مما حسم من  
حيث كان فعلاً . فهو هو السر "في" اعتبار المثل بالشاهد وعلموه .

وذكر الأستاذ أبو إسحق - رضي الله عنه - في الدوام طريقه شريفاً على  
وجهه وذكر "ما" فيها ، وذلك أنه قال "كن" مريض ثبت ارتباطهما شهاداً وحب  
القضاء بتلازمهما عائداً ، وطرد ذلك من غير اعتبار علمه وشرطه حقيقة ودلالة .  
ثم أرم نفسه أسئلة ورم الاتصال به . منها أنه قال : كل موجود حادث و  
كن حادث . وجود شهاداً ، وأرم القضاء بذلك عائداً . ثم التزم السؤال على شرطه  
وأجاب عنه ، وقال : القى موجود غير حادث وإما يتحقق الحدوث في أول حال  
الوجود . وقد ثبت إذا في الشاهد موجود لا يتحقق فيه الحدوث وصرح أن الوجود  
والحدوث غير متلازمين شهاداً . وما أرم نفسه أن قال : كل جوهر قائم نفسه  
وكل قائم نفسه شهاداً جوهر ، فلزم القضاء بذلك عائداً ، وقوده بحر إلى التمسك  
ثم أحجب عن ذلك بثنى الجوهر شهاداً ليس بقائم نفسه وقد ذكرنا اعتباره في معنى  
« القائم بالنفس » حيث قال : لا قائم بالنفس إلا الله تعالى وهذا الذى سرده وسرده  
مر ك صعب لا يتوطن لغيره . إذ لو قال قائل كن جوهر مستعن عن مكان وكل  
مستعن عن المكان جوهر في الشاهد فليزم القضاء بذلك عائداً ، لم يجد عن السؤال

محبباً وقد أشار إليه الأستاذ - رضي الله عنه - ولم يردّد حواشياً ووجه  
التحصيل فيه أنه إنما يجب القصد على العذر عند تلازم الحكمين الأمر يرجع إلى  
العلّة أو شرط أو الحقيقة وادّيان ولكن الأستاذ أنه أراد هذا ما ردد ورتبها  
بدل كالأمر على ذلك فعلمه : لا يفتقد سبب أطرق لأربع مبادئ في الجمع بين  
الشاهد والعرض : هــ مبتن أدنى في صوب من صوب الأدلة العقلية : كل  
دلالة في أصول الحق والاستدلال إلى حصرها بأمره وأقسامه ورتبها بحصرها كتب  
حوي ومخطط بجمع ذلك الكلام ، ولكن لا تقاوم جهداً وحصرها

عن أبواب الدلالة قسم : الحواري في الأمر الثاني دلالة على لافته .  
إلى مقتضى وتدرج تحت ذلك فئة واحدة إلى الأمر : الحكم العذر إلى العلة  
الموجبة . ثم حصر القول في ذلك أن كل حجة من شأنها أن تدلّ إلا على فاعل  
وإدخاله بعد ما يليه على .

ومن أقسامها لإدخال على الأمر : المحبب : رتبي لا يردده و  
يحدث بدل على العذر : ومن صوبها : حصر الأقسام في شيء علمياً ودكرها  
في بيان جميعها في مقصد ادّيان إلا : حذاً منها : تحت قسمها : لا بد من ثبوت  
أحد لأقسام فيعلم قطعاً بعين : أم : من

وعند الماضي - رضي الله عنه - لتقسيم من الأدلة : يوقش ويبدل  
وقيل له : التقسيم إنما هو تقدير الأقسام : دكر : يمكن خطو به بالمدح  
فكأنه يبين لموقع دليل : ورتب الدليل ما تقدم في الأقسام المذكورة ، ولكن جرى  
اصطلاح لمالكين تسمية لأدلة أصناف في الأقسام : سرّاً : تسمية : واعلموا  
أن : لتقسيم : سرّاً : معنى على وجهين ، ونحن لأن صعباً : حذوها أن يقول  
أما : الجواهر لا يخلو من القدم والحديث ، هذا : يقال قدمها نسب حدوثها  
والصرف الآخر من التقسيم والمسر هو الذي يتوصل به إلى إثبات العلل وتصحيحها  
وذلك هو أن يقول : ما ثبت كونه له علم ، فلا يخلو إيماناً ثبت

دلائل انفس العالم او طعننى او اعطى او لعدم شرطى . المطالان معنى . ادا قامت  
ادلايه على المطالان سائر الاقسام الا القسم المطرعى ثبتت الملة

و علموا ان انقسم يتوابع فمعه . يستند الى نفس و انبت . فمعه . لا  
يستند اليهما . فمعه . لا يريد عايه . اصطر . اولاً . تعظم فيه الطينة . و  
ذلك نحو قول القائل ( ٢٣٤ ) . ان يكون الشيء محدثاً . ان لا يكون  
و من انقسم . لا يستند الى ذلك . هو سبيل السور . موصل الى تعيين

لعلى و تصحيحها . ادا قل القائل . ان يكون . الامام عاياً . لا يجوز . ان  
يكون للعلم او لعينه من الاقسام التى او ما اليها . فلو قل قائل . اسم تسكون  
على من يرغم انكم اعلمتم فمعه . وهو الصحيح دون ما ذكرتموه . و هات . و هات . و هات .  
عن العنود على النحو . فما دركم انكم صغتم الاق . و لا يستند . انقسم . و  
اسر حتى يكون حاصراً . و لا ثبت الاحد . و لا . سطر . و استدلال . و انقسم  
الذى لا يستند الى المعنى . و لا ثبت . لا يعلم . لا يصح . فيه . سطر . و هو صحيح . و  
الاستدلال . و عدد دلائل على . الدلائل على . الله . المطول . عده . عدم الدلائل على  
إثباته . ادا لو ثبت . نعمان ضرورية . و دلائل . و هذا مستخرج من الكلام . و قد ورد  
عدد الجبار ذات في المعنى أكثر من مائة مرة . و هات . و هات . و هات .  
و اثبتته على أنه . قال له . لم جعلت عدم الدلائل على الإثبات . دلائل على النفس .  
و ثم تسكر على من يقلب عليك من اراءك . و يجعل عدم الدلائل على المعنى دلائل على  
الإثبات . و ليس أحد القائلين أسعد حالاً من الثانى . و هات . لا حقه .

و ان قل قائل . فما ابدى بخاصكم من السؤال .

فقد قد سبق في العلى في ذلك قول مقنع و محصول كقولوا . يصح لاعتقاد  
في دفع السؤال يرجع الى ثلثه وجه . . . . . كقول القائل . رضى الله عنه . جميعاً .  
في كنهه . أحد الوجوه ان التقسيم يرجع الى صغر لا بد منه . و هو ان يقال . اما  
ان ثبت الحكم بمعنى . و ان لا يثبت المعنى . و ذلك مختص لا يجوز اما ان يكون

نفس العالم ، وذلك واضح البطلان أيضاً على ما ذكره وموصفه ، وإما أن يكون  
 المقتضى غير النفس وغير معنى قائم به ، وهذا لا يصح فيه القول إلا أن يكون  
 ذلك الغير المقدّر فاعلاً ، إذ لا رتبة بين وقوع الشيء وحوادثه وبين وقوعه اختياراً  
 وكل ما راجع عن موحد شرع فيه الموحّد به ، فلا دلة متشابهة<sup>١٧٦</sup> والعقل  
 فلم يبق إلا الاحتياز وقد أوضحه حاصلان بـ ثبوت الحكم بالفعل من غير  
 تقدير معنى ، فلم يبق إلا المصدر الأول<sup>١٧٧</sup> اثبت معنى قائم بالعلم وهو حجب له كونه عالمًا  
 فإن ادّعى أنه في نفسه<sup>١٧٨</sup> لم يصح مراعاة ثبوت المعنى الموحّد  
 لكون العالم علمًا غير العالم لينتج الحكم دون العلم وليست العلم دون الحكم و  
 هذا مضمون ( ٢٣٢ ب ) طالع<sup>١٧٩</sup> لا يبقى لك بل مضطرب بعد ذلك إلا أن يقدّر  
 العلم شرطاً في الذي قدّمه<sup>١٨٠</sup> وقد سبق الكلام فيه من معنى عن إعادته  
 والطريقة الثانية وهي التي دلت<sup>١٨١</sup> المتعزلة دام يحيطوا بحقيقتها علمًا  
 وذلك أن يقول إذا دّعى السائل صفة لم يعلم اصطر رأوا بصراً فسميل تقديرها  
 كسميل تقدير أخرى ثم يصعد القول في ما أمها وبعام فلعلم أنه ليس بمصداق  
 من سائر ما دّعىها ( أعنى الصفات التي قدّمها السائل ) والاستعانة عنها وعدم  
 الدليل عليها<sup>١٨٢</sup> حدة قد علمت فتم اتصال التسلسل<sup>١٨٣</sup> في مدّلع لا تحصى منها  
 فمطل مثل ذلك تقدير و حدة منها

وقد يقول المصنف - رضي الله عنه - في بعض محاربي الكلام العلم قد يكون  
 دليلاً و بعد هذا الذي نحن فيه من ذلك و ليس من ذلك أن سلك سلك المتعزلة  
 وهذه الطريقة ، إذ إن أمكن تقريرها ذلك فتن أمم<sup>١٨٤</sup> ، إذ يبقى للسائل  
 صرّب من المجدل في الطريقة لاجبة و ذلك أنه لو قل : ما يؤمنكم أنكم دهنتم  
 عن صفة و عن دليل عليها و علمتم عن تعيينها عما يجوز فلا يسهل المقصد إلا  
 بعد الاستظهار بالطريقتين السابقتين أو ما جديهما

ولو أردنا صلب جميع المالك في الأدلة العقلية ، لطلعت عندها ، ولكن

الجامع لجميع الأدلة العقلية أن يدل الدليل إما أن يكون مبيهاً أو إثباتاً ولا مرد  
عليهما ضرورة وبديهية. ثم الإثبات قد يدل على إثبات حقيقة يدل على انتفاء حقيقة<sup>١١٠</sup>  
وكذلك النفي قد يدل على انتفاء حقيقة<sup>١١١</sup> يدل على إثبات حقيقة أخرى وإثبات  
بدل الدليل عقلاً، مبيهاً كان أو إثباتاً، على عداوله، إثباتاً كان أو مبيهاً، من حيث  
تعليم عقلاً استدل به بتقدير الدليل من غير تحقق المعلوم الذي هو مدلول الدليل على  
وحد فتفاء الدليل. وهذا كدليل الحذر على المحدث وإثباته على نفي  
عقلاً، ومعنى ذلك استدل به بتقدير الثبوت فيما اقتضى الدليل معه وهذا كدلالة  
استدل به الثمر على من أخرجت عن الثمرة لعدم<sup>١١٢</sup> أو كدلالة استدل على انتفاء  
أصداده وإذا تقرر ذلك فيما يكون إثباتاً من الأدلة، وهو سلسلة فيما يكون  
نفيهاً منها.

### فصل

الأدلة شرط صحتها، الاطراد وليس من شروط الانعكاس وطول، ومن  
الأمور المستتمية إلى الفقه<sup>١١٣</sup> الأدلة العقلية بشرط انعكاسها وهذا من أمثلة  
العلل وإثباتها الصائر إلى ذلك من حيث احتياطات العلم العقلية عنده بالأدلة  
وآخرها مجرى واحداً، كما قد ينحصر من الفقهاء بتسمية الأقيسة المستنبطة  
في المصنفات دلالاً<sup>١١٤</sup> أي يحقق ذلك أن الحدث دل على لمحدث عقلاً  
ولم يدل على عدمه ولا يقر يدل على العلم ولا يدل تنعذه على عدم العلم ولو  
تسمع المتسمع حجة الأدلة العقلية لألفاظ كذاك وإثباته ذلك لأن الحدث من  
شرط دلالته على عداوله بتقدير (٢٣٥ ر) دليل آخر متعلق بمدلول آخر ولو  
قلنا إذا دل وجود على وجود دل عدمه على عدمه، كذا<sup>١١٥</sup> قد رنا عدم  
دليلاً وليس من شرط تقدير دليل بتقدير دليل آخر متعلق بنقيض الأول و  
لدى تحقيق<sup>١١٦</sup> ذلك أنه يجوز أن يدل<sup>١١٧</sup> على المدلول الواحد أدلة

مختلفة وفاقاً، وإنا قد ذكرنا انشاء بعضها استغنت حقيقة لأدلة بالدلالة على المدلول  
ولو قدرنا عدم الدليل الذي فرضنا عدمه والآ على انشاء المدلول لازم انتموه لعدم  
بعض الأدلة ونبوته لثبوت سائرهما. والذي يحقق ذلك أن الدليل ليس يقتضي  
مدلول إنجاباً ومعداً مؤثراً في إنجابه ولا استبعاد في ثبوت شيء من غير انشاء  
دليل عليه. وليس كذلك أمته، فإنها توجب المدلول وتؤثر، ولو لم يقدر<sup>٨٨</sup>  
انشاء المحكم عند انشاء العلة لسقط تأثيرها في وجودها. وقد سبق بسط القول في  
ذلك ووضوح الفصل يقضي عن الإعراف فيه

والمعتزلة، مع اعترافهم بما قدمناه ونسبتهم > ... > مشروط بالإمكان  
في الأدلة إلى المماثلة، قد يستدلون بما أوردناه هذا كدق قدمناه من استدلالهم  
على منع دليل الواحد بكون الحوار دليلاً على تعديل الحدائق فإدراك  
الحوار على التعيين، وحب أن لا يترك الواحد وهذا الذي ذكره تمسك بالعكس  
الصريح وهو مصدر في جميع كتبهم

ومن قولهم في الدلالة هل يتصور انعكاسه ؟

فما لا ينصرون انعكاس دلالة عقائدهم فضلاً عن انعكاس المتصور في  
السؤال والطلب إنما هو بقدر رد دليل ومدلول في الدليل والمدلول المتقدمين<sup>٨٩</sup>  
والتصائب دليل ومدلول مع بر من دليل ومدلول لا يؤثر في قضية الدليل من  
كل دليل مستقل بمعه وسبب انصاف الدليل في تقييد كسبيل انصاف الدليل  
في أمرين غير بعض، وليس ذلك من إمكان العلة بسبيل وإنما إذا حكمنا بانشاء  
المحكم عند انشاء العلة، فليس ذلك كتقدير عدم العلة عنه وانشاء المحكم معاولاً  
فإننا أوضحنا فيما سبق امتناع كون عدم علة أو معاولاً. وليس بمتنع كون عدم  
دليلاً ومدلولاً

فإن قيل لو ثبتت أحد الخصمين بدلالة يثبت مدلولهما عند ثبوتهما ويفتقري  
عند انتفاءهما، وعارضة الخصم الآخر بدلالة نظراً في مجال التمارع فلا يستغنى المدلول

ما نفعه الدال فهل يترجح المنعكس على سبب المنعكس ؟

فلما هذا سؤال الأعيان ، فإن الترحيح والتلويح إشعار بعثت في مواقع الاجتهاد ولا موقع لهم في القطعية ، إذ لمطلب في لمحتضرات التماسعات الظنون وقد نصي<sup>١</sup> ترحيحات إليه ، على ما قدرت لترحيحات في الأصول وليس يتحقق ذلك في الأدلة القطعية ، فإن الأمر من الدين أن يمد على مبرر الدليلين ، إذا اطرذا في محال المراع ، فلا أثر لانتصاف عدم أحدهما دليلاً على نفعه الحكم . ( ٢٣٥ ب ) وسبب متعادلين فصار كراه كسب . حاشي بصدان دليالي و محال المزاع وينفرد أحدهما بنصب دلالة أخرى في شبه أخرى غير مقصودة بالمراع

### فصل

ذكر المحصلون أن الأدلة العقلية ، لا يمكنها ولا يتوقف وجه دلالتها ، ومما قلل مدلولها على ما نص<sup>٢</sup> وضع وضع وسبب في قتلها مدلولها ، سبيل لذات في صفت أحدها ، ولا ينظر وجوده في السواد من غير انشاقه<sup>٣</sup> كونه سوياً

و فيما يتعلق بالأمثلة صرت من التحويلات فإنهم قائلوا ما دل عقلاً دون نفسه وليس يستمر ذلك ، إذ قد يدل ما لنفسه أنه أعني عدم وقد قلنا انصبي رضي الله عنه - إذا قلنا الحدوث دال على المحدث ، فإنه بقدر كونه دالاً وصفاً زائداً وحالاً دائمة على الحدوث وإن قبل بالأحوال وليس ذلك ككون السواد سواداً وما صاهه من صفت الأحسان ، فإنها أحوال و استدلال على ذات بوجهين : أحدهما أنه لما تصور أن ينصب دليلاً مالا حال له ، وهو العدم ، وجب من ذلك معنى كونه الوجود دليلاً حالاً ، إذ كونه لو ثبت الوجود لكان حالاً فلا ينصب للعدم ، واعتبروا ذلك بسائر أحوال الدوات من نحو كونه السواد سواداً وكونه عرساً > كونه < لوياً ، إلى غير ذلك ، فإنها لما كانت أحوالاً ، انفت

عن العدم .

و الذي يحصل ذلك في العكس مما قلناه أنه ، لما صح وصف العدم بكونه معلوماً ، لم يكن الوجود بكونه معلوماً حالاً . وقد قدر ذلك مع المدكور والمختصر عنه في كتاب العلم قال - رضي الله عنه - « و الذي يوضح ذلك أيضاً أنه ليس للمدلول بكونه مدلولاً صفةً وكذلك القول في الدليل » . و هذا الوجه فيه نظر إذا لا حال للمعلوم بكونه معلوماً و للعلم حال بكونه علماً بالمعلوم ، فانتعويل على ما سبق أولى و أخرى<sup>١١٢</sup> فاعلموا ذلك .

### فصل

اعلموا - وفقكم الله - أنه إذا قامت الدلالة<sup>١١٢</sup> على تعيين حكم من الأحكام وقضى بكونه ممكلاً فهو ، بقدر حكمه مساوٍ للحكم الذي يشت<sup>١١٣</sup> تعليله في لوجه الذي اقتضى الحكم التعليل من أحده ، فيجب القضاء بتعليل الحكم عائداً ، و إن أم بقم عليه من الأدلة<sup>١١٤</sup> ما قام على الحكم<sup>١١٥</sup> شاهداً و أصبح ذلك باطلاً أنه إذا قام الدليل على أن يكون العلم من عالم ما معنى العلم و كان الدليل المعنى إلى التعليل حوار ثبوت هذا الحكم و حوار استثنائه مع إطلاق سائر وجوه الافتضاء عدا العلة<sup>١١٦</sup> و إذا تقرر ذلك قلنا إذا انصف الدري - سبحانه - بكونه عالماً وحب صدور هذا الحكم عن الموجب طرداً للغة النافذة شاهداً

و انكرت المعتزلة ذلك و علقت علمه عظمة مآلها و مبرحها ، بشرط انعكاس الدليل و ذلك أن قالوا : إذا كان الدال<sup>١١٨</sup> على ثبوت العلة للحكم شاهداً حوار الحكم وهذا الدليل ليس بتحقيق في كون الدري - سبحانه - عالماً فإن<sup>١١٩</sup> هذا الحكم ( ٢٣٦ ر ) واجب له ، فلم يتقرر في حكمه<sup>١٢٠</sup> تعالى الدليل المنتقز في حكمه . و هذا الذي ذكره من أصدق الأمارات على فقه تحصلهم في أحكام العاد و فصيحة الدلالات



وأول ما يجب معانجهم به أن يقال ما المانع من ثبوت التعليل شهاداً بدليل  
و ثبوته غائباً بدليل آخر<sup>٢٠</sup> . سيما وقد اعترقتهم شائش الحكمين ؟ فما المانع من  
ثبوتها بدليلين ولا العمل به لدهول عن الحق<sup>٢١</sup> ؟ ثم نقول : سم تنكرون على  
من راعم أن الدليل على ثبوت التعليل شهاداً ما ذكرناه<sup>٢٢</sup> ؟ والدليل عليه عدساً  
وجوب اطرد العلة<sup>٢٣</sup> : وانكاسها<sup>٢٤</sup> . على ما قدّمنا<sup>٢٥</sup> في العلل ، وثبت المدلول  
شهاداً بالحواز وثبت المدلول عدساً<sup>٢٦</sup> وجوب<sup>٢٧</sup> طرد العلة<sup>٢٨</sup> ؟ وهذا واضح وجوب  
الأدلة من التمسك بالحواز المدقق اقتضاؤه<sup>٢٩</sup> فإتته مقتضى العمل تارة في العالم و  
المريد أخرى على حسب ما قصنا الصدق الحائرة<sup>٣٠</sup> والذي يحقق ذلك به يتم  
كشف العلة<sup>٣١</sup> أن نقول : اتفق المحققون على أن الدليل لا يشترط في صحته  
الانعكاس<sup>٣٢</sup> وأما بشرط ذلك في صحة العمل<sup>٣٣</sup> ولو كان لدليل الدل<sup>٣٤</sup> على ثبوت  
العلّة يساقها<sup>٣٥</sup> ولا يفارقها<sup>٣٦</sup> ، لوجب القضاء بانكاس الدليل<sup>٣٧</sup> ، كما وجب القضاء  
بدلث في العلة<sup>٣٨</sup> وهذا لا يرتبه محصل ولكن سبب التحقيق فيه أن يقال إذا  
دل<sup>٣٩</sup> الدليل على ثبوت العلة<sup>٤٠</sup> فثبت مقتضى الدليل العلة<sup>٤١</sup> ثم يشت من مقتضى العلة<sup>٤٢</sup>  
وجوب الانكاس<sup>٤٣</sup> كذلك يدل<sup>٤٤</sup> الحو<sup>٤٥</sup> على ثبوت العلة<sup>٤٦</sup> في الأصل<sup>٤٧</sup> ، ثم نعلم من قصبة  
العلّة وجوب اطرادها والمقصود بها<sup>٤٨</sup> وهذا من الأسرار المفهومة .

وما يوضح ما قدّمنا أعنه<sup>٤٩</sup> ، ورده<sup>٥٠</sup> الاستاذ في الجامع<sup>٥١</sup> منها : أن قال : إنما  
يُعرف شهاداً كون الفاعل فعلاً<sup>٥٢</sup> ، لقدرة من غير واسطة<sup>٥٣</sup> فإن يقع العمل في محل<sup>٥٤</sup>  
القدرة<sup>٥٥</sup> فهذا سبيل الوصول إلى العلم بوقوع العمل عن القدرة من غير توسط<sup>٥٦</sup> .  
ثم لا يجب طرد ذلك عدساً<sup>٥٧</sup> حتى يقال : فعل الدري<sup>٥٨</sup> تعالى يقوم بدائه<sup>٥٩</sup> . ولكن قال  
المحققون : لا يعد أن يشت كون الواحد<sup>٦٠</sup> ما فعلاً<sup>٦١</sup> بوجه من الوجود<sup>٦٢</sup> ويثبت كون  
الرب<sup>٦٣</sup> تعالى فاعلاً<sup>٦٤</sup> بوجه آخر<sup>٦٥</sup> ولذلك إنما نعلم كون الواحد<sup>٦٦</sup> من غير<sup>٦٧</sup> كالغيره  
على القول بالتوكيد<sup>٦٨</sup> ، إذا فعل في نفسه<sup>٦٩</sup> حركة<sup>٧٠</sup> بكونه الحركة<sup>٧١</sup> في غيره<sup>٧٢</sup> ، أو اعتماداً<sup>٧٣</sup> بكونه  
الحركة<sup>٧٤</sup> ، على حسب اختلاف البحث<sup>٧٥</sup> . وأما<sup>٧٦</sup> ثم نقصي<sup>٧٧</sup> بأن القديم سبحانه وتعالى

يعبرك الأجسام ويؤثرها ٥٠ يستحد فيه الوجه الذي لاشت التحريك فيها إلا  
عند تحقيقه و كذلك يعبر الحكمة بثمرات العلم ش هدا ٥٠ ثم إن كان الطريق  
الموصل إليه في حقوق الحوار و القديم يتدلى عنه و لدى يوضح ر انك أن متكم  
على أصول المعترلة فاعل الكلام ٥ ثم لا يستدل على حصة من الكلام به إلا عند  
صدوره (٢٣٦ ب) من محاذج حروفه أو قطعه على إجراء الهواء عند بعض المعترلة  
ثم نست كون الرب تعالى متلذذاً فاعلاً للكلام من غير لوحة اد ا ش هدا و  
الذي يقرب الحق و ذلك أنه قد بين الحكيم في الشاهد ضرورة و حسناً وبثت  
مثله عائداً دلالاً

ثم امتناع الطريقين في الإثبات لا يمنع من مساواة العلم الشاهد و ذلك  
القول في طريق الأدلة و ما قدمناه من الأصول بمعنى عن هذه الأمثلة و لكن  
الأمثلة تقرب الكلام إلى الإيهام و يجرده عن جبر الإيهام هذه جمل و الأدلة  
المغلية مبنية في مقصودنا .

و أما الأدلة السمعية ، فمصنف و تدون في من الأصول و لو صدر الكلام  
في استقصاء أصناف الأدلة لافضى ذلك جمع كتاب على حياته و كن ما ذكرناه في  
الملل و الحقائق و الأدلة مقدمة واحدة من مقدمات إثبات الصفات ، والذي يراه  
تقديم مقدمة أخرى على الصفات ، و هو حقيقة له م و حة فقه و أصدرها و ذكر  
و حدة الاختلاف فيها

### القول في حقيقة العلم و مائته و حدة

اعلموا - نوكل الله ارشادكم أن أرباب التحقيق طهر اختلافهم في ارساء  
عمارة مبنيته عن حقيقة العلم ، و حدة و نحن لأن نذكر جملة الأقسام سرداً  
ثم نوضح الصحيح منها و يبين بطلان ما عداه  
فالذي ارتضاه الفاضل - رضي الله عنه - أن العلم معرفة المعارف على ما هو به

ورسمه اختصر و اختصر على قوله : العلم هو المعرفة ، ورسمه ، قال « معرفة المعلوم » .  
 و ذهب بعض الأصوليين المستبين ، لينتأ إلى عبارة : منها أن قواوا ، و هو  
 إثبات المعلوم على ما هو به ، و قال آخرون : « تبين المعلوم على ما هو به » و قال  
 قائلون : « هو الثقة بأن المعلوم على ما هو به » و ذكر شيخنا - رضي الله عنه -  
 في حقه : « عدم » أنه الذي يوجب كون ما قام به علماً ، و إنما قال : « هو الذي  
 أوجب له قيام به اسم العلم » ، و قال شيخنا - رضي الله عنه - أيضاً : « العلم يدرك  
 المعلوم على ما هو به » و ذهب هؤلاء عن ذكر « الشيء » في الحد ، و بينهم ، لو  
 ذكروا « الشيء » بحد المعلوم ، و أخرج الحد من كونه محصوراً ، إذ لا يندرج  
 تحته العلم بالمعلوم ، و لا وجه لتقدير عدم شيئاً و إطلاق المثل ، ان « الشيء »  
 في الحد و قال : « العلم إثبات الشيء على ما هو به » و خرج معظم المحققين عليه  
 و استلوا قصور حقه عن الاشتغال على المحدود ، و بينه - رضي الله عنه - لا يملك  
 تلك المعترلة في وصف المعلوم بكونه شيئاً و انتصر الأستاذ أبو إسحق - رضي الله عنه -  
 له و لم يعد ذكر « الشيء » في الحد مع تحقيق الشمول ( ٢٣٧ ر ) و الاحتواء على  
 المحدود و أنه - رضي الله عنه - مذهب لا يهتم بالكلام بطله ، و السبيل فيه <sup>٢١</sup>  
 لإبراده بفصل بعد تمييز الكلام على المحدود .

و قال شيخنا أبو القاسم - رضي الله عنه - و حقيقته : « علم » ما يعلم به ، و قال  
 الأستاذ أبو بكر - رضي الله عنه - « العلم ما صح وجوده من الذي و م به إحكام الفعل  
 و إتقانه » .

و قالت المعترلة العلم اعتقاد الشيء على ما هو به هذا حد ، و إنما هم . فلما  
 وصح مطالبه بالأسئلة التي سدد كرها ، راد بعض المتأخرين وصفاً في الحد فقال  
 « هو اعتقاد شيء على ما هو به مع السكون إلى المعتقد » و الحد ما طل مع هذه  
 الرباد « ووجه تذكيرها ، إن شاء الله عز و جل » و راد بعض المتقدمين منهم وصفاً  
 آخر و قال : « هو اعتقاد الشيء على ما هو به بد صدر عن دليل أو ضرورة »

فهذه الحدود المأثورة عن من ينتمى إلى التخصيل ، وإدراؤها على الناطق منها ، أوضحنا ثبوت الصحيح ، استدلالاً الناطق بما ذكره على ما لم نورد من العبادات

فأما من قال : أعلم إثبات المعلوم على ما هو به ، فعلى قوله دخل إدراكات ، لفظة مشتركة ، وليست بمتخصصة في الإتيان عن معدود العالم ، وإوجه المطلوب بالحد ، فقد يصدق « الإثبات » و « امراده الإتيان » وإن كل موجود ثابت وكل موجود مشتت ، وقد يطلق « الإثبات » و « امراده » « يسكن الشيء » وإزاله حر كنهه ، وبما يقال : « الحق المقرطس » أثبت السهم في الهدف . ويقال للذي هدى طائشاً ويسكنه ، « ثباتاً » وهو « ثبته » . وقد يطلق « الإثبات » « تحويراً » وتوسيعاً ، المراد به العام ، فقد وضع تردد اللفظ ، وما رددناه من حيث كان محادراً ، وإثباتاً ذكرنا في الحدود أن المجاز الشائع في الاستعمال قد « يحل » الحقيقة ، وإثباتاً رددنا « الإثبات » لتردده بين معاني ، وعدم اختصاصه بمقصوده على وجه الشروع في الإطلاق ، ويقدر في الحد أيضاً أن « العام » ، إذا كان إثباتاً ، كان العالم مشتتاً ، ويلزم من ذلك وجهان مستكران . أحدهما أن يكون العالم بالله سبحانه مشتتاً له حتى يحسن أن يقول القائل « أثبت الله » بمعنى « علمته » ، وهذا ، وإن كان قد يتحوز به بعض الناس ، فلا وجه في إطلاقه . بلزم منه كون « العاري » سبحانه مشتتاً من حيث كان عالماً وهذا مما لم يرد فيه إدراك شرعي ، فإن قيل : لم يرد فيه منع أيضاً ، قيل : قد ذهب بعض الأصحاب إلى أن « لا يرد فيه » إدراك ولا منع مما يتعلق بالذات والصعاب فهو على المسع ، وهذا فيه نظر . الصحيح طريقة لقاصي . رضى الله عنه . وهو أنه على الوقف ، والوقف فيما فيه الكلام « تعار الحكم بحوار » ( ٣٣٧ ب ) الإطلاق . ويقدر في الحد ، فإن من صحة الحد حوار إطلاقي في جميع مقاصده على الطرد والعكس ، وكل ما ذكرناه يصحف هذا الحد ، وأوضحه ما ذكرناه أولاً .

و قد من قال « العلم تبيين للمعلوم » فهو مدحول أيضاً ، إذ « التبيين »<sup>١٢</sup>  
يُنشئ عن وضوح بعد إلهام وإدراك يقول القائل « تبيين لي الأمر » إذا كان مستهماً  
عليه مشكلاً لديه ثم تسته به قول « القائل » وتبينت أطلال الدلالة إذا ظهرت  
و مدت وإن لم تكن حذرة ، و أصل « البيان » و « التبيين » و « الاستبانة » القطع  
فإن العرب تقول « أنا بـ » لرجل شيء عن الشيء ، إذا قطعه و فصله و دانه ، إذا  
انقطع و انفصل و كذلك ينشئ عن استحداث أمر و قصده يرجع إلى خروج  
العلم القديم عن الحدة ، و زعم راعم<sup>١٣</sup> « التبيين » بقطع على العلم القديم فلا  
سبيل له إلى إكتسابه « التبيين » عن الحدث و مهم طهر وجه اللبس و الاشتراك  
و العبرة المستعملة في الحدث بقطع بطلانها إن الحدود موضوعه له لا بصاح والكشف  
و محاسن الحد به ما ذكرناه في الحد الأول « أن العلم إذا كان تبييناً  
كان ما لم يستأن و يلزم منه سميته « التبيين » مسته » ، وهذا لا سبيل إليه  
أصلاً و إن المحسوس ، و إن لم يضافوا منع إذا لم يرد منع استأفهم لا بوجه علماً  
وقد أطلقوا على المنع عدم الإيدن و الموهوم من الألفاظ ولا استئراف و كونه  
و تبيين ، موهوماً سميته « العلم » لم يرد فيه إيدن في الإيضاح فطل بطلان الحد  
و نرى ما ذكرناه بطل قول من قال « هو الثقة بأن المعلوم على ما هو »  
فإن « الثقة » مبنية عن معنى « العلم » ، وهي في غيره أظهر و إذ منع تردد  
اللفظ مع استواء الاحتمالين استعماله في الحد ، فلا يصنع الاستعمال فيه الظهور  
و غير مقصود الحد أولى وأحرى ثم يلزم تسمية كل عالم و واقفاً ، وفيه الفساد  
الذي سبق .

و قد من قال « العلم هو إدراك المعلوم » ، فقول مدحول أيضاً ، ولم يذكره  
شيخنا من تصانيفه ، بل ذكره حاكياً ووجه الدخول فيه أننا إذا منعنا كون الإدراكات  
من قبيل العلوم ، و هو الأصح ، فليزم منه بطلان الحد ، فإن من أدرك شيئاً  
يتحقق أن يقال « إنه أدرك معلوماً » ، ثم لا يكون إدراكه علماً ، فهذا نقص صريح

للحدث وإن قلنا الإدراك من العلوم ، وقرب الحدث من الصحة ، وقد يستمع بعض  
الأمّة عن تسمية علماء ، لله سبحانه « أدراكاً » له من حيث ينهيه « الإدراك » و  
« الإدراك » عن الإحاطة و « الإحاطة » تسمى عن الشهادة في سبحانه ، وقد قال  
الله تعالى ( لَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْماً )<sup>٢١٣</sup>

وأما من قول « العلم ما صحّ لو جوده » (٢٣٨) فمن قدم به « لا تعلم » فهو  
فاسد ظاهر المطلاق ، ليس في هذه

... [ ٢١٥ ] أصح ما أوضح ساداً عنه ، وذلك أنّ العلم نفسه ثبت له العلم  
ولا يصحّ منه [ به ] ، فليس من ضرورة كمال علم أنّ الصحيح الإتيان والإحكام  
ولكن العلم بالإتيان الصحيح الإتيان « ن » ، وقد قصر الحدث عن المحدود كيب  
وقد يكون مداوم العلم قديماً ، ومن المستحيل أن يؤثر عدم تقديم في إتيان ومن  
محدث ، والذي يوضح إطلاق الحدث أصحّ نقول : « الإتيان لا يصحّ بمجرد العلم  
وإنما يصحّ له التمييز ، إذ العلم لا ينفك عن « ن » أو « ن » ، فما أطلقه من  
الصحة ثبوته بمجرد العلم فقد أطلق فيما فيه ، وإن أراد أنه يؤثر في الصحة  
مع غيره فالقدره يؤثر في صحته ، لا يعلم مع العلم فيلزم كونه عالماً ، وحدث أصلاً  
يصاحبه ومن صارت « المحترمة » ، يتهم إلى « سئلوا عن حقيقة « العلم » قالوا هو  
الذي يصحّ منه إتيان الفعل ، وسئلوا عن حقيقة « العلم » قالوا هو

« أما ما قال شيخنا - رضي الله عنه - حيث قال : « العلم ما أوجب كونه من  
قام به عادياً » ، فذهب الحدث لو لا صواب من الإتيان فيه ، وإن أطلقه من « العلم » و  
خاصّ وصفه ليس يستبين قول الله « ما أوجب كونه العلم عادياً » ، ولدى يقرب  
من قلماء أطرا هذه الطريقة في كمال معنى ، ولذا قد أن يقول : « إذا سوع هذا المسجع  
حدث « القدرة » ، ما أوجب كونه القدر قادراً » ، وليس بزم ما تذكره قدحاً ،  
ولكن إن شاء الله تعالى بيان ، ومن ذلك محط من قول « العلم ما يُعلم  
به » ، فإنه مشتمل على إيهام مدحى عن الوضوح والبيان

واما ما انت فيه المعتزلة في حد " العلم " ، فمذهب طاهر المطلق ومن  
 هم " م " يدكري بإبطاله أن يقال : قامت الآداة الواضحة على ثبوت العلم القديم لله  
 م اى مع استحالة كونه معتقداً ، فثبت على الخصوم ذلك ، وأصح المراهين ثم فيه  
 لتوصل إلى بحران الحد وقصوره ههنا ، وحده والوجه الآخر في الإبطال أن نقول .  
 لو كان حد " العلم " معتقداً لشيء م هو م ، ، لكان المعتقد ثبوت الصانع عن  
 تقليد عامته ، ولا حل هذا السؤال زاد المتأخرون في الحد فقالوا : مع سكون  
 النفس ، وهذا لا يصحهم عما " ربهم " ، وإن المر العسر المتأخر للمحتاج في  
 التوحيد المراكب إلى محض التقليد يهوى مطأئين الحاس ساكن النفس في معتقده  
 وبنما يقصع إليه " م " ، ولا يكبح ولا يمنع عن معتقده ، وما استيقن المتأخرون  
 المتحدون منهم أنهم يقول دادوا ما ذكرنا من قولهم " إن " وقع عن ضرره أو  
 دس ، وهو دواع صريح حد من السؤال ، وقد حرر اليهم وحده من الفساد  
 ( ٣٣٨ ب ) [ . . . ] " وقد سقط القول فيه وهو فادح وإن الواقع عن الضرورة  
 لا يصحح الواقع [ عن " دايد " في حقيقته ، وهذا إذا ليس بحد " بل هو تفصيل ،  
 ومما يشتمل جميع " ربهم " بالإبطال أخرجه : منها أن يقول : تخصيصكم الحد  
 ، اعتقاد شيء " م " على " صانع " أو " المعبود شيء " وقد قدمنا في صدر الكتاب  
 وجوه الرد عليكم في ذلك .

ثم نقول : علم العام " لله " لا شريك لله سبحانه وعلمه باستحالة اعتماد  
 المتضادات ليس باعتقاد شيء . وهذه الضرور مع أنها ليست باعتقاد ذات متعلقة  
 أشياء من العلوم وهي غير متدرجة تحت فصيحة الحد والحد انقاسر باطل ، انقاسر .  
 وإن قال الحد " نى " هذه علوم لا معلوم لها فبردت عليه في أصله على أن ذلك  
 لا يحصله مما " يريد به " ، فإنه لم يسع منه تخصيص بعض العلوم بالحد ، وإنما  
 طوب بجمع جميع العلوم والحد لواحد وقد وصح بما قد مناه من الإلزام الخرام  
 الحد " ومما يوضح فساد ما ارتضوه " هم صاروا بأجمعهم إلى أن الجهل من حسن

العلم وهما متماثلان وانفقوا على أن المتماثلين هما المجتمعان في الأخص . و الاجتماع في الأخص يوجب الاجتماع في سائر الصفات وهذه أصول لا ينزعون فيها . فإذا تمهدت عندنا بهذا إلى تحقيق الإبرام وقد هذا لدى ذكر تموه في حد " العلم " صفة من صفات العلم أم ليست من صفاته ؟ فإن دعوا أنه ليست من صفات العلم فقد حدوا " الشيء " ما است بصفة من صفاته . وهذا خلاف وضع المحدود ولو استقم حد مع أنه لا يتعلق بصفة من صفات المحدود ، هذا التمسك في حد " العلم " بصفة القدرة وفي حد " القدرة " بصفة العلم وهذا واضح البطلان إذ المقصود من الحد ذكر صفة يشترك فيها أحد المحدودين وإن دعوا أن الذي ذكرناه " صفة من صفات العلم قيل لهم فيجب عليكم أن تسموها مثلاً مثل العلم ، وهو الجهل ، أو تسموها مثل صفة الجهل للعلم حراً على ما أحسنتم عليه من وجوب اشتراك المتماثلين في صفة الصفات أراحهم إلى الذن

ومن هذا الأصل توسلوا عند أنفسهم إلى هي الصفات التي يحسن في مقدمات إيمانها ، فقالوا لو ثبتت صفة قدسية لشاركت أقديم في القدم ، وهو أخص الأوصاف ، ثم الاشتراك في الأخص يوجب الاشتراك في سائر الصفات فيلزم من ذلك اتصاف الصفة بالإلهية على ما ستقره في شمس أقوام إن شاء الله عز وجل . وهذا ثبت من قضية أسلمهم ( ٢٣٩ ر ) . . . على الجملة ، من ضرورة الاستناد إلى الوجود على الجملة . وليس من ضرورة تقدير الوجود على الجملة استنده إلى عدمه ؛ فاعلموا ذلك . وأما فإن الجهات التي يستند الوجود إليها متباينة لا يجمعها بعد الوجود ، مع والجهات استباينة التي يستند عدم إليها تعصلاً يجمعها الوجود تحقيقاً أو تقديرأ . والذي قاله الاستاذ إن كان مجعلاً . بهذه الطريقة تفصله وتفسره . وهذه محل مقنعة في حد " العلم " و حقيقته .

فإن قيل قد أسلمتم كد ضرورة في تحديد " العلم " أو تسميتم بإعطائها إلا ضرورة الفاضل حيث قال " العلم معرفة المعلوم على ما هو به " . فما الدليل على صحته



ذلك وسلامته ؟

قلنا، قد قدّمنا تفسير القول في الحديث "صحيح والعاصد" وهذا الذي ارتضاه القاضى - رضى الله عنه - مستجمع لسائر شرائط الصحة، وإنه مطردٌ معكسٌ متعلق بمقصور المحدود ومضى عنه غير مرتك في المعنى وهو مذكور. وقد لا ترد فيهما وهي معيبة مع ما ذكرناه الكشف والبيان

وقد تناقش أصحاب القاضى في قوله "معرفة المعلوم على ما هو به" وقد ذكر بعضهم أنه لو اقتصر على ذكر "المعرفة" لأشبه ذلك وإتماماً عليها، وبذلك في الكشف والبيان وقد صرح القاضى بحواجز الاختصار على ذكر "المعرفة" وذكر بعض المختصين به، وهو القاضى أبو جعفر السماوى - رحمه الله - أنه لا بد من ذكر "المعلوم" لو جهل أحداهما، للاقتصار على "المعرفة" لا بعيد المقصد في البيان والإجراء في التعمُّس "المعلوم" قطع إيهام الطعنات، فإنهم ثبتوا علماً لا معلوماً له وذلك مستحيل عندنا وقد نبهت أن ذلك معيب. وهذا الذي قاله مدحول، وإنه ليس على الحداد أن يتعمَّس في حديث "العلم" لأحكام العلم على تعاضلها، وإتمام الذي عليه التعمُّس لحد ما سئل عن حديثه، واقتصر العلم إلى معلوم واستقلاله دونه من تعاضل الأحكام. ولو وجب التعمُّس أصرت واحداً من الأحكام في حديث أصل "العلم"، لو وجب التعمُّس لسائر الأحكام وتكليف ذلك في الحدود شرطاً

وأما الذي قاله من أن "المعرفة" لا تستقل بالافادة، فغير صحيح، فإنها لو لم تستقل بالافادة لما استعانت مع ذكر "المعلوم" أيضاً، وإنما لاستقل العبارة لترددها بين احتمالات أو لكونها شذوذاً للغة وعربياً، وكل ذلك غير متحقق في "المعرفة" على ما، لو حملنا ذكر "المعلوم" شرطاً، لكان ذلك قريناً من التركيب في الحديث، وهو مستقيم وهذا القدر كافٍ إداً

من قيل إدا (٣٣٩ ب) "كان" العلم معرفة، لزم كون العالم عربياً. فإن قيل لم يرد في ذلك إذن شرعي، فنقول: عدم المنع والإطلاق على تفریع مطلق

هذا اللفظ يسمع ، فإن الإطباق أحد أدلة الشرع ، والذي يحصل ذلك أنه لما ثبت عقلاً حقيقة «الوجود» لله تعالى ، ورد في الشرع تسميته «قديماً» فلا اعتبار من تسميته «موجوداً» و«بائناً» و«شيثاً» ، إذ لم يمنع من ذلك شرعاً ، واتفق العلماء على أنه لا يوشع مطلق ذلك ، وسنجد بائناً في ما أحد أسماء الله تعالى وما يجوز إطلاقه فيها من العبادات وما يتمتع

### المول في تقسيم العلوم

قد قدمنا - أرشدكم الله - الحد العام للعلوم مع اختلافها وشمولها ، ونحن الآن نذكر صديقاً من تقسيم العلوم من غير استيعاب للأقسام ، وكان هذا الباب بطوي على تفصيل من وجه وجمع من وجه فنقول العلوم تنقسم إلى قديم وحادث فاما القديم ، فهو علم الله تعالى ولا يتصف بكونه ضرورياً ولا بكونه نظرياً كسبياً تعالى الله في صفاته عن سمات الضرورات وصفه التكسب والحادث بالنظر ، وسنجد في أحكام علم الله تعالى ما عند فراعنا من أحكام علوم الخلق ، ولما اقتضى الترتيب تأخير هذا الباب لتقديم غيره من أحدث في علوم المخاويين فسميت حينئذ استدعاه جميعها على علم الله تعالى

هذا العلم الحادث ، فيقسم عند المحققين إلى ضروري وكسبي نظري ، ونحن الآن نذكر في كل واحد منها حقيقة جامعة وحداً شاملاً .

واما العلم الضروري ، فقد ذكره صلى الله عليه وسلم في حديثه في التهديد والهداية ، وغيرهما من المصنفات ، أنه العلم الذي يدرم نفس المخلوق لزوماً لا يجد إلى الانفكاك منه سبيلاً ، وإنما قال بذلك لضرورة الاخير ، ولا يجد إلى تشكيك نفسه سبيلاً ، وتحرر عن علم القديم سبحانه وتعالى بقوله «لزم نفس المخلوق» ، ولزم بد كبر ذلك ، لا تنقص عليه الحد ، علم القديم فإن علمه واجب له ويستحيل خروجه عنه . وهذا الذي ذكره القاضي حديثاً مشعوب وعليه أسئلة يكاد يتجه بها

و لحن مذكرها و لتقصي عنها جهدها ، ثم يذكر الحد المرص في ذلك  
فإن قيل ذكره والمخلوق في الحد محيل ، فإن هذه الصفة إنما تنحقق  
حالة الحدوث والدفى ، عند المحصلين ، لا بوصف كونه حادثاً مخلوقاً إلا على  
تحوّل بل السهل أن يقال هو مفتتح الوجود منذاً<sup>٢٢٤</sup> انكون وهذا سؤال .

والجواب عنه سهل ، فإن إطلاق اسم المخلوق ، ( ٢٢٥ ر ) على الدفى  
المفتتح الوجود غير متمنع ، ومن خص هذا الإطلاق بالحدالة الأولى فقد صيغ  
واسعاً و حصر مطلقاً ، والمعلوم قاطبة لا يمتنعون من تسمية السموات والأرضين  
وما بينهما ومخلوقه ، ولو امتنع من ذلك متمنع ، كان إلى التفرع واللائمة  
أقرب من إطلاق ذلك ، وهذا لا حفاء به ، وإنما خصص بمن المتكلمين هذا  
الحدالة الأولى اصطلاحاً منهم على معنى راهوا صيغة وإلا فالحقيقة والإطلاق ما  
ذكرناه

فإن قيل قول الفاسي والعلم الضروري هو الذي يدرم<sup>٢٢٥</sup> المخلوق لروماً  
لا يبعد إلى الاعتكاه منه<sup>٢٢٦</sup> سيلاً غير سدد ، فإنه إن منع زوال العلم الضروري  
كان محيلاً ، إذ لا امتنع في زوال العلم<sup>٢٢٧</sup> الضروري ، ثموت أعدادها وإن أحل  
ثموت أعداد العلوم الضرورية مع وجود العلم فلا اختصاص للعلوم الضرورية بذلك ،  
من المعلوم النظرية تشترك<sup>٢٢٨</sup> الضرورية في أنها لا تتعارض ، ضدتها وقد يشك  
علم ضروري ، معلوم ، ثم يتشكك من علم أولاً ، وذلك أن الذي حفظ سورة  
من القرآن وأتقن حفظها حتى عليم اصطفاً قد بطراً<sup>٢٢٩</sup> عليه تشكك بعد تقدم  
العلم الضروري ، والجرى أن يرجع عن الحد لهذا السؤال . ولكن لو تكلف  
المكلف جواباً لقال إنما رام الفاسي ما قال أن العالم لا يتمكن من الايمان بما  
يصاد العلم الضروري ، فإن العلم ، إذا كان ضرورية ، لم يكن أعداده مقدورة  
للعالم ولم يكن العالم موصوفاً بالتمكن منها ، وليس كذلك العلم الكسبي ، فإنه  
كما يشك مقدوراً ، فالعالم يتمكن من أعداده وهذا من نظره وذلك أننا لا نحيل

أن يخلق الله تعالى للعبد قدرة متعلقة بتشككك فيما سبق العلم به اضطراباً و كذلك إذا علم العالم شيئاً اضطراباً أو بصر به عنه وصرفه عنه عن معلومه مقدور<sup>٢٢</sup> له عند معظم المحققين على ما سذكر ذلك في أعداد العلوم

وأقصى ما يمكن في الانحصار أن يصرف ما قاله القاضي إلى ما ستمرت العادة به في العلوم الضرورية، إذ قضية العادة ما ذكره في العلوم الضرورية والأقضية لاقتدار عندنا قبل وجود اضطراره، إذ الاستطاعة مع العمل، وإذ قدر الصدق<sup>٢٣</sup> لهم تمتع الاقتدار عليه، وأو قل قائل ما أراد القاضي - رضى الله عنه - بما ذكره تحديداً وإقتداراً سلباً وكشعاً وبياناً، لكان مقراً - وهو الأشبه - هو امتنع في كلام القاضي لمن تأمله في مصنفاته وليس بخصوص هداية بل قد > قل < (٢٤٠ ب) كافة الأئمة المتقدمين

فإن قال قائل: وما الذي يرصونه في حديث «العلم ضروري» فلما الذي عده فيه أن السائل عن ذلك مطابقاً لا يستوجب جواباً، بل «الضرورة» مقسم في اللغة واسم للاجتماع المتحققين، وربما نطلق والمراد بها الإلزام والإكراه، إذ يقال للملحق، إلى العلم المكروه عليه، تنجيب و الهلاك وغيره «مضطر» ولا يحد في أن يقال «اضطر» السائلين وإلزاماً إلى أمر، إذا كرهه على الإقدام عليه وقد تطلق «الضرورة» والمراد بها الحاجة الظاهرة ومنه يستخرج المصلحة والمصلحة «مضطرراً» وأصل «اضطراره» من «الضرورة» في وضع اللغة والاضطراره «افتعال» منه، ولكن التاء أبدلت طاءً لتعلقه تقتضي ذلك في التصريح وقد يطلق «الاضطراره» على ما سلك فيه لاقتدار فيقال للذي يراهش ويرمى غير اختيار هو «مضطر» في حر كانه. والذي بمعنى المحصلون<sup>٢٥</sup> الثمن من اجتهاد في هذا الباب القسم الأخير. ولذلك أيضاً تفصيل السؤال على السائل إذا أطلق المسئلة عن العلم الضروري حتى يوضح<sup>٢٦</sup> بهذا القسم فإذا صرح بذلك قيل له «العلم الضروري» في اصطلاح المتكلمين هو العلم بالحدوث غير<sup>٢٧</sup> مقدور للخلق،

وهذا بطرد معكس متبادل للعرض المطاوع سلم على الاعتدال عن القوادح  
وما قد مضى من الاسئلة الموجهة على ما ذكره القاضي لا يتوجه على هذا  
الحدود وقد قال بعض الاثمة «كل علم حدث غير مقدور لعدم به وقاره ضرب  
من الضرر فهو الذي يسمى « ضرورياً » وكن علم حدث غير مقدور ولم يقار به  
« ضرب من الضرر » فلا يسمى « ضرورياً » بل يسمى « يدنياً » وهذا  
قريب من اللغة ، فإنا أوضحنا فيما قدما رجوع « الاطراد » في وضع اللغة إلى  
« الضرورة » . ولكن هذا القائل متداه « روح اللغة ثم لم يطرده ، وإن قصيدة  
، لغة يتضمن تسميه « العلم مكتسب » الذي يقاربه ضروري وإثما رام هذا القائل  
تسميه « ضرورياً » من العلم « خارجاً عن الضروري »<sup>٢٥</sup> والمكتسب « رداً على المعترلة  
حيث استعدوا أن يثبت لله سبحانه علم ليس ضروري « ولا كسبي » فأوضح هذا القائل  
أن ذلك لا يمتنع في علوم الخلق ، « فلا وجه لاستعداده في علم الله تعالى » وقصدي  
الكلام في ذلك يرجع إلى مناقش في عبارة . وهذا تلخيص القول في العلم الضروري .  
وسمينا بعد ذلك أن تنقضي ما يتناقض بالعلوم الضرورية ، ثم تنطاع على  
( ٢٤٩ ر ) ذكر العلوم المكتسبة وقد يتداخل لوصول بين القسمين .

### فصل

ما صادر به أهل التحصيل أن علوم الخلق مقسمة « منها ما يقع مقدوراً للعبد  
مكتسباً له ومنها ما يقع ضرورياً غير مقدور له » وقد نقل أهل المقالات مدعيين  
متناقضين لما قد مضى . وحكوا عن بعض الناس أن العلوم جماعتها لا تقع مقدورة  
للعباد ولكن تقع ضرورية . ثم الدس سلخوا هذا المثل « وترفوا عرفاً . فمنهم  
من حكم به بأن « العلوم تقع ضرورية ولا يقتضيها طار » ولا ينصحتها « فكر في  
دليل ، و هؤلاء يحكمون بفساد النظر و انتفاء تأثيره واقتضائه .  
و صادر صائرون إلى أن العلوم ضرورية ولكن ، متقسمة « ومنها ما يحصل

ابتداءً من غير تقديم نظري ومعتها ما يحصل من تسطاً<sup>٢٧</sup> نظري سابق ، والنظر يقتضيه ويتضمنه ولكن ، إذا تم النظر على شرط الصحة ، فثبت العلم على أثره ضروري غير مقدور . وسبيل ارتداد العلم بالنظر عند هذا القائل كسبيل ارتباط علم الحى بالآله القائم به لذاته وسائر ما بعده من صفات الله . وقد أسند الاستدأ واستحق هذا القول إلى بعض أصحابنا ولم ينقله على هذا الوجه في شيء من كتبه الا عقبه الارتضاء وقرنه من لصحته ولم يرد على قائده وإنما يسل بعض طوائف الكرامية إلى هذا المذهب

و صار صائرون من أصحاب الضرورات إلى أن كذب علم يتعلق بمعرفة الله تعالى ومعرفة<sup>٢٨</sup> صحته و كذب ما لا يتم المقد إلا به فهو ضروري غير مكتسب وإنما هو فضل الله وتوحيده من شاء لا سبيل إلى اكتساب العلم بالله تعالى . وهذا القائل لا يسكر أن يكون بعض العلوم التي لا تتعلق بمدد الاعتقاد مكتسبة ، وإنما يقول ذلك فيما قد سماه فهذا أحد المذهبي

و صار صائرون إلى أن العلوم كلها كسبية وليس فيها علم ضروري و يضاف ذلك إلى بعض أصحابهم

والذي يرأسه التعصير المعدم و تقسيم العلوم إلى الضروري والكسبي . والمعارف أعنى العلوم المتعلقة بالعقائد كلها كسبية نظرية . وسبيلنا أن نبدأ بالرد على أصحاب الضرورات ثم نطعن على الآخرين

فأما الذين قالوا كل العلوم ضرورية ولا تنقسم النظر شيئاً منها ، فكذب ما قد ساء في الرد على منكري النظر رد على هؤلاء وأقرب شيء يعاطبون أن يقال لهم هل تعلمون أن العلوم ضرورية ؟ (٢٤١ ب) فإن ألدوا في ذلك ربما<sup>٢٩</sup> لم يتحصل لهم مذهب فيناطروا عليه وإن ادعوا في ذلك علماً سئلوا عن علمهم بأن العلوم ضرورية وقيل لهم أضروري هذا العلم أم كسبي ؟ قال أنتوه كسبية فقد بطل ما أصلوه من الحكم بأن العلوم كلها ضرورية وإن ادعوا أن علمهم

سرورى فويلوا ممثل دعواهم فلا يحدون إلى الخروج عن المقاييس سيلاً و يقال  
لهؤلاء قد علمتم اختلاف الناس في العقائد وأحطتم بتباين المذاهب ، فهل تحكمون  
بأن حجة الاعتقادات علوم سرورية أم تأبون كون حجةها علوماً ؟ فإن تعادل معهم  
متجاهل ودعم أن كلها علوم حرّة ذلك إلى جحد الضرورات ، فإن المجتهدين في  
العقائد تعلق اختلافهم ، و معظم ما حصلوا فيه ، بمذاهب متناقضة يستحيل تقدير  
نصرت جميعها ، فالعلم إنما يتعلق بالعلوم على ما هو به ، وأوحكمف بأن معتقدن في  
الشيء عالم ، كمعتقد إنسانه ، لزم من ذلك ثبوته و نفيه ، فقد حرّ مسايق القول  
بأنه الضرورة إلى جحد الضرورة

و إن زعموا أن بعض الاعتقادات ليس من قبيل العلوم فيقال لهم : فأوضحوا  
لما العلوم منها ، فأجابوا سردوا اعتقاداً لهم ، سردوا عليهم صدّة و قبا لهم : كيف وجه  
الكلام على من أدعى الضرورة في صدّد ما أديتوه من الاعتقاد ؟ فلا يرحلون إلا  
إلى دهش الحيرة ، و يقول لهم أصلاً نحن نعلم على أسطرار فصل العقائد من علمه  
بنفسه و بصفاتها ، كآلامها و لذاتها ، و بين علمه بالجزء الذى لا يتجزأ و علمه  
بالانفصال عن سؤل النظام في إحاطة الجواهر بالجوهر الفرد ، إلى غير ذلك من  
دقائق الكلام فمن دعم أن جميع العلوم في حقيقته ممتدة واحدة وأنه يضطر إلى  
مداركها على وجه واحد ، فلا بد أن ينكر عرقه سرورية . ولو سأل سلوك هذا  
المسلك ، سأل للحقيقة قولها بأن مشى الماشى يتنزل منزله ما لو سجد حصر أقهرأ  
وقسراً و يتنزل تحريكه يده منزلة أسطرارها إذا صر بها العالج . وهذا عن المعقول  
خارج

و أما الصرودن إلى القول بالمظهر الباطن كقولنا بأنه يتصوّر علماً ولكن العلم  
الذى تصمّمه المظهر يقع سرورياً غير مكتسب ، فهذا أقرب من الأول ، فإن القائل  
به لا ينفي النظر ولا ينكر تصمّمه العلم . وليس من ضرورة ما يتضمّمه النظر أن  
يكون مقدوراً مكتسباً ، إذ النظر إنما يتضمّن العلم . فأما أن يتضمّن القدرة على

العلم ، فلا سبيل إلى ادعاء ذلك .

وليس للقاتل أن يقول : المطر يتضمن ضرراً من العلوم وهو المكتسب (٢٢٢) دون الضروري ، فإن العلم بشئ ضرورياً يحاسن العلم به كميتاً وثبوت القدرة على أحد العلمين لا يتضمن تخصيصه منه في نفسه ، بل في <sup>٢٢٣</sup> ما العلم الضروري . فقد وضح إذاً أن هذا القائل لم يقدح في المطر مما قال . ولكن السبيل في معارضة أن يقال له : ألم رعمت أن العلم الواقع عن اقتضاء المطر وضميمة ضروري ؟ و لم تسكر على من يحكم بكونه مقدوراً ؟ و علمك بأن العلم الواقع بمقتضى المطر ضروري كسبب أم ضروري ؟ فإن ادعى كونه ضرورياً قبل له : الضروري عندك ينقسم إلى ما يتضمنه نظر متقدم عليه و إلى ما لا يتضمنه نظر هو هذا العلم الذي تدعيه في محال النزاع مما يتضمنه نظر ؟ فإن رعم أنه مما لا يتضمنه نظر كان مباحثاً ملحقاً بالعلم الأول في ادعاء الضرر في غير موضعه . مع حدود سبيل لنظر و إن رعم أن العلم في محال النزاع مما يتضمنه نظر مثل هذه

فإن قال : لدليل على ذلك أن المطر ، إذا استقيم نظره الصحيح و انتفت عنه الآفات ، فلا بد من حصول العلم بحق ، لو أراد أن يدفع العلم مع ذكره النظر الصحيح ، لم يجد إلى ذلك سبيلاً

ولم . ليس ما قلتموه معتصماً <sup>٢٢٤</sup> ، فإن من قضية أصلنا أن الشئ ، إذا وقع مقدوراً للمعد ، فلا يتحقق منه دفع مقدوره محال ، فإنه ، لو حاول الفعل قبل أن يتعلق له قدرة ، لم يجد إلى ذلك سبيلاً و إذا خلق الله تعالى له القدرة ، وقع مقدوره مع القدرة لا محالة فلا يجد سبيلاً إلى دفع القدرة ، فإنها من فعل الله تعالى وليست من قبيل مقدوراتها . ثم إذا وقعت القدرة ، فلا بد من مقارنه مقدوره إليها ، و سبيل كره مقدور للمعد إذا حصل و تحقق ، على مذهب أهل الحق ، أنه لا يجد إلى دفعه سبيلاً . ثم نقول : إذا أشد الرجل في عدوه حصراً ، ولو أراد ضبط نفسه على وقت معين بحيث لا يحدث منه بعده حراك لا يجد إلى ذلك سبيلاً ولا بد أن



يتمتع إلى صسط نفسه قليلاً قليلاً ثم لا يدل ذلك على أن حر كانه في شدة واحكامه ليست مندرجة تحت اقتداره . وسنصر في ذلك أمثلاً سد حوصدا في أحكام انقدر إن شاء الله عز وجل .

ثم نقول هذا الذي دعيتموه لامحذور له ، فإن المسئلة صر على الصحة إذا فكر في علمه بالسطور فيه و علمه نفسه ، ستن له على القطع المعروف بينهما ، و منكر ذلك منسب إلى جحد الضرورة ولو كان حصول العلم على عقب الضرورة ضرورياً لثرت معرفة سائر العلوم الضرورية والدليل عليه أن الصفات الضرورية إذا ميزها العاقل استوى في حقه صفة ضرورة على عقب سابق وأخرى ضرورة من غير تقدم ( ٢٢٢ ب ) متقدم . فإن الله تعالى لو خالق في العبد شعراً ضرورياً ، لكان إدراكه بمثابة إدراكه للشمع العاصي في مستقر المادة على عقب الأكل . و كذلك سبيل العلم الذي لا يترتب على إدراك في كونه ضرورياً كسبيل العلم ، احدركات المترتب على تقدم الإدراكات ، إذ العاقل لا يعرف في العدم عند وقوعها في كونهما ضروريين . ومن رعم أن المقدم طرق النظر الصحيحة في دقائق الأكوان و الإدراكات و المال يقع له العلم على حسب ما يتفق عليه من العلوم الضرورية ، فقد جحد الضرورة في أدعاء الضرورة .

و إن رام صاحب هذه المقالة محاسناً و قل انما يبعد الفرق لارتباط علمه بنظره ، و نظره مقدور ، لا راع فيه و الإصرار عنه إلى احتيابه و ليس كذلك سائر العلوم الضرورية ، فبها نسقم إلى علوم تحصل ابتداءً وإلى علوم تستند إلى أسباب غير مقدورة .

قلنا . هذا لا يحكمكم ، فإنه ، مع إدانة ذكر النظر و استصحابه و عدم الإصرار عنه ، يقطع بالعزل بين علمه و الحر و الكون و دقائق الكلام بين علمه نفسه و أن الاتيين أكثر من الواحد إلى غير ذلك .

و لنحسم سؤال محيل جداً بأنه قال . العلم ، وإن كان مقدوراً ، فهو من حتمه

إذا كان ضرورياً ، فلا معنى لادعاء فرق بين معنى العلمين ، فإن المتماثلين يستحيل اختلافهما في صفة النفس ، فلا معنى لصرف التعريف التي ذكرتموها إلى العلمين فلم يبق إلا صرفها إلى تقدير القدرة في إحدى الحالات و تقدير اشاعتها في الحالة الأخرى وإذا كان كذلك فمَن يسكرون على من يصرف القدرة إلى السبيل المنصَح للمعلم ابتداءً ودواماً دون العلم ؟

قلنا : هذا غير سديد . فإن العالم يجد من نفسه تفرقة تتعلق بالعلم دون النظر إن العلم بالمصور فيه لا يحصل إلا بعد تقصي المصدر و ليس يعرف العالم من قدرته على نظره و من عدم قدرته على علمه ، وإنما يجد ذات متعلقة بالعلمين ، وقد وصح امتناع صرف الفرق إلى معنى العلمين ، إذا كانا متماثلين و بقدر أحدهما ضرورياً و الثاني كسباً . فلم يبق بعد ذلك إلا صرف التفرقة إلى تعلق القدرة بدقيق العلم و هذا واضح لمن يدره و هو على الجملة محبيل

و نمسك المحققون باللهاد لا يجمع على أن العلم مأمور بمعرفة الله سبحانه مثاب عليها و إنما يؤمر المكلف بما دخل تحت مقدوره و كذلك إنما يشاء على ما هو من فعله و من أنكر كون العلم مقدوراً لأحد فبارك حرق هذا لا يجمع لا معانة . و أما الذين صاروا إلى أن العلوم المتعلقة بالقدرة ضرورية و أنشئوا علوماً كسبية لا تتعلق بالفائدة فهذا يحكم لا يحصل له ( ٢٤٣ ر ) ولا يسلم صاحبه من قلب هذا المذهب عليه ، و أمل قلبي أقرب ، فإن المتعلقة بالعقائد شئت الأمر بها و الوعد بالتواب عليها فهي بأن تكون مقدورة أخرى و هؤلاء تشبثوا بنفي الحجاج و زعموا أن العقائد حارجه عن المقدورات لا يوصل إليها النظر ولا تؤدّي إليها العسر<sup>٢٢</sup> . و هذا حجة للنظر و تشبث بالتقليد و قد سبق الرد على المتكلمين بما فيه مقنع .

ثم نقول للفائزين بالضرورية من المسكر من النظر أو كانت العلوم ضرورية ، لا مستوى في دركها ، أرباب الألبان كسائر العلوم الضرورية ، مثل العلوم بالمدرجات

وغيرها من البداية والضرورة. وسامع الاختلاف فيها > < كما لا يجوز في مستقر المادة أن يختلف العقلاء و العلوم بالمحسوسات

فإن قيل أليس صار "هل التمسطة إلى ححد الحقائق و إنكار الضرورات؟ قلنا هذا مذهب جري الرسم بقاءه ولم يمهّد عليه فله تقوم الحقبة بمثل عددهم و نحن لا نكر أن قصد حد و حددان قد عدّ مع لا يحطاط عن رتبة عدد التوارس فينددوا إلى التوسع على إنكار الضرورة و بما الذي يمنعه في مستقر المادة أن يختلف الضرورة عدد كنه و حم" سفير و منه قد في ذلك فعلاً فلم اعظم الاختلاف في المقائد وأرت صور التنازع على صور الوقوف وتصوّ في مقائده لا يضرب عن مذهب و لتثبت بقبضة "و واد إلا لا" لا تحصى العلوم في المنهج ثم جري العلوم الضرورية. وهذا يتبعه على القائين بأن العلوم ضرورية و لكن أنت لم تظر و رغم أنه تضمن العلم الضروري "محص" من هذه الطرق التي ذكرتها آخراً. وله أن يقول إنما اختلف العقلاء في العلوم التي تنصّبها المنهج لأن المنهج مما يدخل تحت المقدور و العلم الواقع بعده و إن كان ضروري، فهو مرتبة بأمر مقدور فذلك سماع الاختلاف في هذا المعنى من العلوم الضرورية دون العلوم التي لا يتقدّمها، نظر مقدور "من هذه الطرق المجمع بين إيات المنطوقين بالحكم بأن العلوم التي تنصّبها ضرورية. على أن ذكرنا وجه الرد على هؤلاء أيضاً

فإنما وجه الرد على من رعم أن العلوم الحادثة كلها كسسته، فهو أن نقول العالم بنفسه لا يحد لنفسه اختياراً في علمه نفسه، كما لا يحد المرءة اختياراً في رعدته و لو ساع ادعاء الاقتدار في أحد الوجهين، ساع ادعاءه في الوجه الثاني. ثم نقول قد قال أهل التحصيل لا يصح ابتداء الاستدلال إلا من كمل عقله. والعقل (٢٤٣ ب) صرّب من العلوم و إن كان ضرورية فقد ثبت علم ضروري و إن كان كسبياً. فكل كسبي عند هذا القائل يستدل عليه فيارمه أن يثبت استدلالاً قبل العقل يحتل به العقل و مما يوضح فساد هذا المذهب أن الاستدلالات

لو لم تستند إلى الضرورات ، لتسلسلت و لما استقر "لمستدل" علم ، فإن "من استدل"  
في أمر فتوقف فيه استدلاله إلى علم ضروري . فلو ساع طلب الدليل فيه ،  
لساع طلب الدليل في كل "أمة تُقدَّر" وهذا يقص إلى بوالى الطلقات و تسلسل  
الاستدلالات و سبب من يعارض هؤلاء أن يقول : و ها الدلائل على أنك تعلم ما  
ترى <sup>٢٢٢</sup> ؟ فلا يجد إلى ذكر شيء سبيلاً . فإن قيل : و روم الاستدلال على ذلك  
الدليل عليه أن أحدهم الشيء إدراكه أو قس عليه . قلنا : و الدلائل على محذرتك  
و على إقبالك ؟ فلا يجد من ذلك مخرجاً

و هذا أصل المذهبان ، لم يبق بعدهما إلا تقسيم العلوم إلى الضرورية والكسبية

### فصل

اعلموا - وفقكم الله - أن كافة أهل الحق مجمعون على أن جملة العلوم  
الكسبية يحوز أن يشتملها <sup>٢٢٥</sup> الله تعالى ضرورية . ولا يحلق المقادير القدرة عليها ،  
وقد وافق المتعزلة في ذلك حواراً في حكم المقدور . وإنما يسمون وقوع تعقد العلوم  
سرورية لأنصوابهم في التحسين و التفسيح لا لخروج ذلك عن قبيل مقذورات الآله .  
و ذلك أتتهم قالوا : لم <sup>٢٢٦</sup> يجب على الله سبحانه وحبو حكمة أن يتقدر عباده على  
معرفة و العلم به و صه به ولو اسطرهم إلى العدم ، فكان ذلك فيجهداً  
وأت أهل الحق ، فكما حكموا بأن الله تعالى موصوف بالقدرة على الاضطراب  
إلى جميع أجناس العلوم قالوا بحسن من الله تعالى إيقاع جميعها سرورية . ردّاً  
على القدرية حيث تحكمت على رتبها

وإن قلنا قال هذا قولكم في العلوم الكسبية ، أما قولكم في العلوم الضرورية  
أيحوز <sup>٢٢٧</sup> وقوعها كسبية أم لا ؟

قلنا هذا مما اختلف فيه الأئمة . صار صائرون إلى تحوير وقوع العلوم  
الضرورية كسباً من غير فصل و صار صائرون إلى متبع ذلك في العلوم الضرورية

و فصل فاصلون فقالوا "كن" عام ضروري هو من كمال العقل ولا يجوز تقديره  
كسبياً ، و "كن" عام ضروري ليس من شرط كمال العقل يجوز تقديره كسبياً . و  
هذه الطريقة تمثل الطرق وهي التي ارتضاها القاصي في الهداية . وقد احتار في المقص  
الكبر نحو <sup>٢٢٨</sup> "دفع جميع العلوم الضرورية نظرياً"

و نحن الآن ( ٢٢٤ ر ) نذكر ما يعتمد به كذا فريق و نقدح فيه و نؤثر  
الصحيح من الأقوال و هذا بعد تقديم الدليل على أن "الرب" تعالى موصوف  
بالافتقار على اضطراب المصادر إلى جميع العلوم

و الدليل على ذلك من قضية مذهب أهل الحق "أن القدرة المحدث لا تؤثر  
في إيجاد المقدور و احتراجه ، و إنما لها التعلق في المقدور بحسب مع انتهاء التأثير  
و سببها في أصل التعلق و انتهاء التأثير كسبب العلم بالتعلق بمعلومه فإحداث  
ذلك و أن الله تعالى حلق العلم المكتسب و القدرة عليه ، و لا امتناع في حلق المقدور  
من غير خلق القدرة كما ، لا امتناع في حلق معلوم العلم مع سلمه العلم به و هذا  
لا يستقيم على أصول المعتزلة مع إنناهم القدرة المحدثه مؤثرة في الاحتراع

و ما نسبته به نعمتنا أن قالوا "كن" ما يقدر <sup>٢٢٩</sup> "عليه فارب" موصوف  
بالتفرد ، الافتقار عليه ، لا لو لم يكن هذه الطريقة ، لأن القاصي إلى الحكم انتهى  
المقدورات و هذا غير سديد على أصول المعتزلة مع مذهبهم إلى أن الله تعالى لا  
يقدر على ما يقدر عليه المبد و هذا حكم تنهاه المقدورات . وقد أفتوا أحباشاً  
حكموا بأنه لا يقدر عليها ، إلا المباحوق ، منها المنظار و المهور و غيرهما مما يقدر  
في القدر إن شاء الله عز وجل .

فإن قيل - هذا دليلكم على هذا العرب " ، فم دليلكم على أن الضروري  
يجوز أن يشته الله تعالى كسباً للمبد نظرياً و ثبت القدرة عليه ؟

قلنا قد قدمنا لاختلاف ذلك ، فاما الذين جوتوا ذلك في جميع العلوم  
الشرورية ، فاحتجوا على ما قالوه بأن العلم من قبيل مقدورات الشر و اختلاف

العلوم لا يؤثر في إحرازهم على تصور القدرة<sup>٥٤</sup> عليه ، كما ان الحركات ، لما كانت من مقدرات البشر ، تصور إثبات القدرة الحدثة على كذا<sup>٥٥</sup> جنس من أجناسه ، حتى اتفق المحصلون على أن الله تعالى ، لو قدر عبده على حركات يتصعد بها في حوز السماء ، لكان ذلك ممكناً غير مستحيل مع ممددات في العادات ، فيجب طرد انقول في حده العلوم اضرورية بمنز ما ذكرناه

ومن قول بامتناع وقوع الضروريات مقدورة<sup>٥٦</sup> للشر استدلال على ذلك بأن قال لا ألوان والظنوم والآلات والمدات لما كانت تقع ضرورية لا يجوز تقدير وقوعها كسماً واختياراً فكذلك > وحدث > المرة > (٢٣٤ ب) ولو جاز تقدير الاختيار و لاقدار و امور اضرورية اوجب تدوير ذلك في الألوان والظنوم ونموها .

وأما من قال لتعريف وهو صحيح فديته أن لدى تكامل به العقل من العلوم الضرورية ، لو قدر نظراً ، لأقصى ذلك إلى استحالته بئمة ، وذاك لأن الاستدلال إنما يصح افتتحة من نصف بالعقل ولو قدر العقل استدلالاً عليه منطوقاً فيه ، لزم تصوير الاستدلال من لم يكمل عقبه وهذا معلوم بطلانه ولو ساء ذلك اوجب الحكم صحة الاستدلال من لمحدون والطفاء وسهية<sup>٥٧</sup> وهذا معلوم بطلانه على اضرورية ، وبئذا لو حوز ادات ، لم تأمن أن تكون لهم في مراعيها اطره في ذقن الامور مستدانة على احراز الكون ، وذاك محال فبطل بذلك كون هذا الصرب مدلولاً .

وقد قيل القاسم وهو نصر المذهب السابق وهو تدوير كون جميع العلوم مدلولة منطوقاً فيها . وكيف يشقق لاستدلال من غير إسناد إلى ضرورة<sup>٥٨</sup> فاعتز بهذا لأصر ، ثم قد محضاً ولو جعل الله تعالى العلوم التي هي العقل مدلولة ، لاثبت علوماً ضرورية هو العالم بأجناسه ليسند النظر في العلوم التي هي العقل إليها ، وهذا مدحور ، ذلك لأنه يقضى إلى الحكم بكمال العقل معلوم

ضرورية غير العلوم التي هي العلم الآن ، وهد يجر إلى التعمك والافتقار  
و أول ما يلزم عليه تقدير عاقلة لا تعلم استحالة اجتماع المتضادات ولا يعلم أن المعلوم  
لا يتخلو عن نفي وإثبات وكل ذلك محال .

ثم ما ذكره ابن بجليس من الإلزام ، فإنه لا بد من تقدير علوم لا يقع  
من نظر واستدلال . وقد عترض عليه في ذكر القاصي ذلك ، وكان حجة موقراً  
لا يرجع إن لم يرد كلاماً من لدن « فيكفيت » ثم « ثيب بعض مصنفاته و  
فيه حواشيها وانفصل عنه ما ذكرناه » هو الوجه . وقد ثبت اعتقاد « عاقل » المظار  
والاستدلال تدويراً في جميع العلوم عموماً ووضح . ووجه استدلال العقل عنها

فأما ما عدا العقل من العلوم الضرورية فتجوز تقديرها ظاهرة . إذ ليس  
في تقدير ذاتها استحالة وأجابه . فقد رتب الرب في أي لادناهي وإذا لم يستمع  
ذلك في سائر ما حلا لعقل ، لما تقدم من لدالة القاطعة على استحالة ذلك في  
العقل ، فلم القطع ( ٢٢٥ ر ) باستحالة ذات الدلالة على استحالة ووجب تقدير  
ما لم تثبت فيه الاستحالة على قصبة الحوار . ولدي ذكرناه من التفصيل بوضح  
الرد على من حوثر المظن والاستدلال في جميع العلوم الضرورية . وقد اشتمل كلامنا  
على ما يوضح الانفصال عن ما ذكره صاحب هذه حجة استدلالاً

و ثم ما ذكرناه في الآخر من اعتماد العلوم الضرورية في حرجها عن  
قبيل مفردات لشر لا أول وحوادث . فهو باطل من الوجه . منها أنه احتسراً  
بلدعوى وليس لتجامع بين امتناع فيه وملتقى عليه أن يكففى باللاق الاعتماد  
من غير ذكر ربط وجمع . فالمشتر إياً منطاب إن يوضح أن العلوم الضرورية في  
امتناع الاقتدار عليها . لأن أول ولا يجد إلى الخروج عن الطلقة سبيلاً . ثم  
يقول . قد ثبت ما قدمناه أن من المعلوم ما هو مقدور لا بشر مستدل عليه وحقيقة  
« العلم » > تجمع < جميع العلوم > إن احتلت ، كما أن حقيقة « الحركة »  
تجمع شروط الحركة و إن احتلت . فلم الحكم بتجوير الاقتدار عموماً ، إيا

لم تقم الدلالة دالة على الاستحالة .

واعلموا - أرشدكم الله - أن المصلحة محال في هذا الفصل ، إذ لو قل قائل  
إذا حوزتم أن يكون لعام ، المذكور المحسوس نظرياً استدلالياً ، وكيف سبيل  
الاستدلال ؟ والدليل لا يجب إقامته أن يكون عدماً وإما أن يكون وجوداً ، ولو وجود  
ينقسم إلى الحادث والقديم ، والعلة تنقسم إلى الجوهر والعرض وأحساس  
الحوادث مبسوطة وليس في شيء من أحاسيسها ما يشهد للعام ، بل هي لنفسه وداته ،  
ولو حاز تقدير دلاله عقليته تدل على تصديق مدعى المموتة ، وقد جمع أهل الحق  
على أنه لا يجوز أن يدل على صدق مدعى المموتة شيء إلا المموتة ولا يجوز أن  
يدل إلا من وجه واحد ، على ما سبقت في المعجزات ، إن شاء الله عز وجل  
وهذا السؤال متبعه عندي ولا وجه للحرج عنه إلا أن نقول أطلق الانتمية  
تحويز كون العام نظرية على ما قدمناه من التخصيص ولم يقدروا كالأهم بكونها  
مداولة ، بل ذلك المقدس ، وسمي بالدلالة ، فصاق على الدليل العقلي ، وعلى الدليل  
السمعي والتواصلي ولعلهم قد ردوا ذلك السمعية أو التواصلية لك هذه المعجزات  
لا وجه غير ذلك

ولو قل قائل بما صار إليه الاستدلال - بحق - رضي الله عنه - في نفس مداهمه  
لمكان محمداً ، وذاك أنه قال في حوز أن<sup>١٥٥</sup> (٢٤٥ ب) ثبتت العلوم مقدورة مكتسبة  
للعباد ، وإن لم تكن مداولة متطورة فيها ، وعلى هذه الطريقة لا يجد تقدير أمثل  
العلوم الضرورية في وقتنا مقدورة<sup>١٥٦</sup> غير مداولة ، ولم يتبع الاستدلال يثبت العلوم  
التي هي نظرية في وقتنا مقدورة من غير تقدير نظر ، وهذا متبعه عندي لا يتصح  
في إطلاقه وجه ، غير أنه قيل له هذا يقضي إلى إبطال الدعاء إلى النصر والاعتدال  
الواحيين بإجماع أهل الأنصار ، وبتأويل دعوى مغلط إلى النظر فقل لقد علمت  
المطلوب بالنظر ، وأقصدني الله عليه ، لاقتضى قوله على أصل الاستدلال الاتكاف عنه  
والاستدلال أن يحيط عن ذلك فيقول : إنما الذي قلته في التحويز فتأوه



فخارق للعادة ولا يصدق المحصر عن نفسه بانخراق العادة له ، و نقول ذلك على أصل  
الأستاذ في منع الكرامات التي لو قدّرت لكانت حارقة للمعادن على ما سيأتي  
ذكر ذلك في الشواهد فقد اندفع عنه السؤال

وما يستل الأستاذ عنه أن يعار ، أليس المحصر غير عالم ، وكذلك المقلد  
و إن قطع معتقده واعتقاده ليس بعلم إذا حوّرنا وقوع علم من غير دليل ، قسم  
تعلم أن المقلد ليس بعالم ، فلا استناد أن يعيب عن ذلك بأوجه منها أن نقول  
قد قدمنا أن وقوع العلم عن غير دليل خارق للعادة على ما سبق ، و لوجه الآخر  
أن السؤال يعمكس على المطلب ، فإنه يجوز وقوع المعارف سرورية ، و إذا قرر له  
المقلد قد اعتقدت ، و سددت في اعتقادي ، و مما يؤمّن أن أسطررت إلى العلم  
المعاند فأتى مطمئن إلى معتقدي ، و إذا قال ذلك فليس جواب مطالب الأستاذ  
أن يقول نعم ، و إن حوّرنا وقوع المعارف صغاراً ، و ليس بحكم وقوع ذلك  
إلا حيث يجوز خرق العادة ، و كمثل ذلك يعيب الأستاذ في أصله

و الوجه الآخر أن مقلد يسد اعتقاده إلى تقليده و يراه منه ، ولو أُحيل عليه  
وجه في النقل من مقلده لاسترب في معتقده ولا يمكنه مع الاعتراض تلقى الاعتقاد  
من التقليد أن يدعى القطع ولو ادّعاء كذا ، و علمنا قطعاً أن التمسك و حيلة  
الشرية بحملاته على إبداء لقطع ولو ترك وسوسه ولم يرك رأسه لرأى أنه  
متهمك في الرب والشك غير قاطع معتقده ، فاندفع السؤال و لازم القطع بما  
ذكره ( ٢٤٦ ر ) الأستاذ

وقد أشرنا إلى طرف من ذلك في المضروب حول الرد على الأستاذ ، وقد بان  
الحق و حصص فلا معنى للمراعاة ، و الذي عندي في قياس الأستاذ أن العلوم التي  
هي العقل يسمى أن يتمتع كونه مقدورة ، و امتنع به كونه مستنداً عليها ،  
لأن من شأن كذا مقتدر أن يتمكن المقتدر من الإصرار عنه ، ولا وجه للعاقب في  
الإصرار عن عقله و هذا المبدأ نقلاً وإماماً كونه قياساً واعتباراً و فيه نظر أيضاً والله أعلم



## ﴿ نسخه بدلها ﴾

( قسمت اول متن )

- |  |  |
|--|--|
| <p>۱۲ یرئى ، یرئى ت</p> <p>۱۳ دليل ، دليل ت</p> <p>۱۲ تستعفه ، تستعفه ت</p> <p>۱۵ صادر ، صادر ت</p> <p>۱۵ بطار ، بطرى ت</p> <p>۱۷ طر ، طرى ت</p> <p>۱۱ مولدا ، مواد ت</p> <p>۱۹ سيانى ، سات</p> <p>۲۰ و ستفصا ، واستفصى ب</p> <p>۲۱ الى ، تكرر اشتباهى ت</p> <p>۲۲ قيمعيا ، قسميان ت</p> <p>۲۳ الاصوليون ، الاصوايين ت</p> <p>۲۴ فيه ، منه ب</p> <p>۲۵ متماثلان ، مماثلان ت</p> <p>۲۶ ستواؤهما ، استوايهم ت</p> <p>۲۷ لتلصل ، وتلصل ت</p> <p>۲۸ فان ، ان ت</p> | <p>۱ علوم ، علوم ت</p> <p>۲ الاموات ، حدسى است حاشية</p> <p>چپ حوى من ، لانه باقى ماده</p> <p>حوى است كه ، وسيله حوى</p> <p>كه براى نرميم برگه نگارزفته</p> <p>پوشيده شده است</p> <p>۳ ۵۷ ( الحديد ) ، ۱۳</p> <p>۴ و هذا ؛ برگه خراب و معيوب</p> <p>شده و فقط الف مرئى است</p> <p>۵ حصرتم ت ح حروا ت *</p> <p>۶ يتعلق ، تعلم ت * يتعلق (۲) ت ع</p> <p>۷ فتنبهوا ت ع ت * =</p> <p>۸ انكرتم صححتهم ، مكره</p> <p>صححوا ت</p> <p>۹ معرد ، معرد ت</p> <p>۱۰ يحط ، يحط ت</p> <p>۱۱ اما ، تكرر اشتباهى ت</p> |
|--|--|

- ٢٩ على، عن ت  
 ٣٠ مستقيم، در ت واضح ليست؛  
 می توان خواند «مسلم»  
 ٣١ أن، لی، ب  
 ٣٢ وجميعها، في جميعها ت  
 ٣٣ إفادة، اماماه (٢) ت  
 ٣٤ المصير الى ان، ان المصير الى ت  
 ٣٥ جمع، جميع ت  
 ٣٦ انه، اما ت  
 ٣٧ وبقاها، وبقاها ت  
 ٣٨ بذكرة، كذا در ت : شاید  
 خوانده شود «ذكرة»  
 ٣٩ منفصل، فاستفصل ت  
 ٤٠ المبتغى ك ت، المتبع ت  
 ٤١ نفس ت ك، معنى ت  
 ٤٢ يبتغى ب ت، يعنى ك  
 ٤٣ يكون ت ت، يكون ت  
 ٤٤ يمنع ت ت، يمنع ك  
 ٤٥ تفصيصة ت ت، تفصيل ك  
 ٤٦ الأشكال ت ت، اشكاله ك  
 ٤٧ المحترى ك ت، محترى ت  
 ( قسمت دوم متن )  
 ١ الموجود والمعدوم ت ع، الوجود  
 والعدم \*
- ٢ اجتماعها، اجتماعهما ت  
 ٣ العبات ت ع، المعالاة ت \*  
 ٤ التذليل، التذلل ت  
 ٥ مقتصر، مقتضى ت  
 ٦ عليه، عليها ت  
 ٧ المتأخرين، المتحدثين ت  
 ٨ ي، تكرار اشتباه ت  
 ٩ لافها، لافها ت  
 ١٠ او تحريراً شى، تحريراً ت  
 ١١ واحوال ت، ولا احوال شى  
 ١٢ للذوات ت، لذوات الافعال  
 ١٣ دأها، دأها ت  
 ١٤ بسطنا، استعنا ت  
 ١٥ إحداهما، احدهما ت  
 ١٦ ولا شى، لا ت  
 ١٧ عليها، هم در ت وهم در شى  
 حدی شده است  
 ١٨ لاحصم، الاحكام شى  
 ١٩ الكلام، الاحكام ت  
 ٢٠ حتمع شى، مجمع  
 ٢١ شواذ ت، سداد شى  
 ٢٢ للحادث + لدى حدوثه شى  
 ٢٣ العرض ت، للعرض شى  
 ٢٤ قلنا ت، قال القاضي شى

- ۲۵ جواب القاضی ت، جوابه شی  
 ۲۶ نصره ت، ذکره شی  
 ۲۷ فکون، مکنون ت  
 ۲۸ اثبناها، اسماها ت  
 ۲۹ هی، هل ت  
 ۳۰ من + مسیر کم، حذف شده است، ت  
 ۳۱ ذکرده، ذکرتموه ت  
 ۳۲ و نه تنها، و بحما ت؛ شی  
 ۳۳ لم، مخرج ت، لا یخرج شی  
 ۳۴ القولین، القابلین  
 ۳۵ یحل، این طور در ت؛ شاید خوانده شود بجوز  
 ۳۶ الی أن الأحوال تقع ت، الی الأحوال يقع شی  
 ۳۷ المنجدة شی، المجدد ت  
 ۳۸ للفاعل تثبت تأثیراً ت، نفع مکنه واعلاً شی  
 ۳۹ ولا ت من غیر شی  
 ۴۰ + تمدّد شی  
 ۴۱ علیه، علیها ت  
 ۴۲ توجهها، وجهه ت  
 ۴۳ علیه، علیها ت  
 ۴۴ وسقطت ت، وانکسرت شی  
 ۴۵ ادّاهم، ادلهم ت  
 ۴۶ جل، حلا ت  
 ۴۷ + من ب  
 ۴۸ تکرار اشتباهی ت  
 ۴۹ الانباء، الانا ت  
 ۵۰ حق، ابطال ت؛ شاید خوانده شود: «طلق»  
 ۵۱ علیه، علیها ت  
 ۵۲ علیه، علیها ت  
 ۵۳ ۳ (ال عمران)، ۱۳  
 ۵۴ موجود ت ع، موجوداً ت \*  
 ۵۵ ولا لواحدها، و بالوجهها ت  
 ۵۶ یسترو، یحردا ب  
 ۵۷ وسیلاً، وسیلاً ب  
 ۵۸ القدرة، المقدور ت  
 ۵۹ تثبت، ثبت ت  
 ۶۰ المتحرك، المتحرك ب  
 ۶۱ للرم ت، للرم شی  
 ۶۲ الذوات ت، الذات شی  
 ۶۳ فی حال حدوثه ... ثم قال اذا ت، و اذا استحال ذلك فی حال بقاء الجسم فیستمر به کونه ساکناً او کونه کائناً فی حال حدوثه شی  
 ۶۴ این طور در ب، شاید خوانده

- شود اموج ۸۸ یسد سندا لی ت
- ۶۵ یستتب، سمب ت ۸۹ العلمیه، العلمین ب
- ۶۶ قد، لو ت ۹۰ قولک، قولت ت
- ۶۷ الضروری، الضرورة ب ۹۱ حکماً حکم ت
- ۶۸ ۷۴ (المدثر)، ۳۰ ۹۲ ما ب ع به ت \*
- ۶۹ مقاربه، مقادفه ت ۹۳ سذکره، سذکرها ت
- ۷۰ العرس ت ع، العموس ت ۹۴ امر طورد ر ت، شاید خوانده
- ۷۱ لکان قوله أسد ت، کان سدیداً تری شود، لسمات،
- ۷۲ تذکروا، تذکروا ت ۹۵ < من >، شاید خوانده شود
- ۷۳ المجهیب ت، المنخر تری < و هو >
- ۷۴ عنه ت، عنها تری ۹۶ ام یوصع ب، ما وصع تری
- ۷۵ الذاکرون، الذاکرون ت، تری ۹۷ موجوداً، موجود ت
- ۷۶ المحدث ت، الحد تری ۹۸ العلم، العلوم ت
- ۷۷ وهدا ت، هدا تری ۹۹ ولسب والست ت
- ۷۸ الحد، المحدود ۱۰۰ هل ت، فهل تری
- ۷۹ به، بها ت ۱۰۱ ترکیب، ترکیب ت
- ۸۰ + الی ت ۱۰۲ المحصول ت، المتکلمون تری
- ۸۱ الفاعل، بالفاعل ت ۱۰۳ - تری
- ۸۲ عبارات، عبارتان ت ۱۰۴ فیفدح بالترکیب ت، و یقدح
- ۸۳ زائد، زائدة فی الترکیب تری
- ۸۴ عین کوته معرفة، غیر معرفة ت ۱۰۵ تکلیف، تکلف ت، تکلف تری
- ۸۵ القديم ت ع، القديمه ت ۱۰۶ أن يأتي تری، الم باقی ت
- ۸۶ طریقتین، طریقتین ت ۱۰۷ سئل ت، یسأل تری
- ۸۷ العالم، العلم ت ۱۰۸ ادا المقصد ت، والمقصود تری

- ۱۰۹ معانی، معانی ت  
وجود ندارد و آنچه در اینجا  
۱۱۰ حدود ت، حدوداً تری  
هست حدس صریح است  
۱۱۱ بالمثال، بالمثل ت  
۱۲۴ بتقسم، و بتقسم ت  
۱۱۲ لمن قدم به کونه عالملاً ت،  
۱۲۵ بناتنی ت، بتدی تری  
کون معلله عالملاً تری  
۱۲۶ اشتراکت ت، بشاره تری  
۱۲۷ جمع ت، بجمع تری  
۱۱۳ لمعان، لمعانی ت  
۱۲۸ سال فیه ت، سال عنه تری  
۱۱۴ هو الدی یقبل العرض ت،  
۱۲۹ بشمل احدهما، بشمل  
ما قبل العرض تری  
۱۱۵ مترکک ت، مترکب تری  
۱۲۰ بشمل احدهما تری  
۱۱۶ حجیم، احجیم ت  
۱۳۰ معنی تری، معنی ت، شاید  
معدودة ت، معدودة تری  
خوانده شود یتیمی  
۱۱۷ المتعیر، المتعیر ت، تری  
لو ت، ولو تری  
۱۱۸ تباین ت، یتانی تری  
۱۳۱ رال فیه ت، رال منه تری  
۱۱۹ سؤاله، سوال ت  
۱۳۲ لراعی تری، ال براعی ت  
۱۲۰ سواله، سوال ت  
۱۳۳ یسمی تری، لایسمی ت  
۱۲۱ اما کان مرئیا لتعیره هیئة،  
این طور در ت، شاید خوانده  
شود ان ما هیئة  
۱۳۴ تبه ت، مان تری  
۱۲۲ انتهاء، الهات  
۱۳۵ لواحدة تری، لواحد ت  
۱۲۳ تفرد، مستنسخ کوشیده است  
۱۳۶ صائرون ت، آخرون تری  
تا چیزی را تصحیح کند و در  
۱۳۷ + مثل تری  
حرف نخست بکلی تا خوانا  
۱۳۸ + و هذانتهی کلام الفاضی تری  
است این قطعه از لعمسن  
۱۳۹ فتقول، فسمیل (؟) ت  
به نظر می رسد که خراب و  
۱۴۰ شاید چیزی در این جمله  
نماه شده است، مطابقی در تری  
۱۴۱ افتاده است.

- ۱۴۲ فیکون، ولكن ت، شاید  
 ۱۴۳ حواءه شود فلیکن  
 ۱۴۴ الحدّ، حد ت  
 ۱۴۵ بالتحیر، بالتحیر، ت  
 ۱۴۶ لا بد من، لم یکن ت  
 ۱۴۷ المعلّة، العلل ت  
 ۱۴۸ قدّر للتحیر، قدر للتحیر ت  
 ۱۴۹ عبارات (قرائن) مکملی، معلوم  
 ۱۵۰ و مشکوک است! در ت  
 ۱۵۱ عمرمون، به نظر می آید.  
 ۱۵۲ شرع، شرع ت  
 ۱۵۳ حد، حدث ت  
 ۱۵۴ علی، الی ت  
 ۱۵۵ قد، وقد ت  
 ۱۵۶ إلّا، الی ت  
 ۱۵۷ اقصاء، ایضا ت  
 ۱۵۸ ولا شاهدنا، از شاهدان ت  
 ۱۵۹ صحّة، عدوت با معلوم و مشکوک  
 ۱۶۰ است، می توان خواند صحه  
 ۱۶۱ (= ؟) شاید چیزی بعد  
 ۱۶۲ از ما الطلبة، افتاده است  
 ۱۶۳ عبارات نامعلوم و مشکوک  
 ۱۶۴ است، در ت «مولی» به نظر  
 ۱۶۵ می آید اما ممکن است بولی
- یا بولی باشد  
 ۱۵۸ معللاً، معللاً ت  
 ۱۵۹ وحد، اوجب ت  
 ۱۶۰ یا، یا، وان ت  
 ۱۶۱ فنفی، نفی ت  
 ۱۶۲ حکم، حکمیه ت  
 ۱۶۳ شاید خوانده شود فاداً بجای  
 ۱۶۴ و منها مقدار الثالثة (سطرفیل)  
 ۱۶۵ و یا لم در انتها حذف شود  
 ۱۶۶ حلقاً، حلقیات، شاید خوانده  
 ۱۶۷ شود حلقاً منّا  
 ۱۶۸ إبطال ت، إبطال تری  
 ۱۶۹ علی ت، من شری  
 ۱۷۰ بان، وان ت  
 ۱۷۱ السرّ تری السر ت  
 ۱۷۲ اقتضاء، امسر ت  
 ۱۷۳ یقت، ان ت  
 ۱۷۴ بعد علما تری  
 ۱۷۵ الاثبات در حدیث ت است  
 ۱۷۶ چیزی در متن حذف شده است  
 ۱۷۷ + ولم جعلتم عدم علمکم علم  
 ۱۷۸ علمکم تری  
 ۱۷۹ المتقاع، المسامحة ت، نوشته  
 ۱۸۰ غیر واضح است و ممکن است



۱۹۳	قامت الدلالة ت. قام الدلیل شری	المسامعه باشد	
۱۹۴	یشت ت. ثبت	۱۷۵	أوضحنا بطلان شری، اوضح ت
۱۹۵	الادلة ت. الدلالة مثل شری	۱۷۶	ترادف ت. یحیلها شری
۱۹۶	الحکم شری، الجملة ت	۱۷۷	التسلل شری، الشکک ت
۱۹۷	عند العلة شری، عند العلم ت	۱۷۸	امثل شری، امیل ت
۱۹۸	الدال ت. الدلیل شری	۱۷۹	اثبات ت. الاثبات شری
۱۹۹	فان ت. بان شری	۱۸۰	انشاء ت. الانشاء شری
۲۰۰	حکمه ت. شری + الله	۱۸۱	قد شری، ت
۲۰۱	غائباً بدلیل آخر ت. بدلیل آخر شاهداً شری	۱۸۲	العدم ت و شری؛ شاید خوانده شود القدم
۲۰۲	عن العقائق - شری	۱۸۳	کنا ت. کما شری
۲۰۳	دکرتمود ت. دکرتم شری	۱۸۴	یحقق ت و شری، محصل ت
۲۰۴	والعکسها شری، ت	۱۸۵	بدل شری، ت
۲۰۵	قدّمناه، قد شاء ت؛ شاید خوانده شود قد یتناه	۱۸۶	نقدّر، بقدر ت؛ شاید خوانده شود بقدر
۲۰۶	بوجوب، بوجود ت	۱۸۷	المتصور، المصور ت
۲۰۷	العلل، این طور در ت؛ شاید خوانده شود التعلیل	۱۸۸	المتقدمین، المتقدمین ت
۲۰۸	یساقها، مساوقها ت	۱۸۹	لفظی، بعض ت
۲۰۹	انه، انا ت	۱۹۰	مقصودة، مقصود ت
۲۱۰	فیه، آخر کلمه افتاده است، جائی که صفحه پاره شده	۱۹۱	انصافه، انصاف ت؛ محتمل است که از این عبارات پیش از يك کلمه اشاره شده افتاده باشد.
۲۱۱	بحوار، بحوال ت	۱۹۲	و أخرى، و اجرى ت
۲۱۲	التبيين، التبيين ت		

۲۱۳ قول، بقول ت	۲۲۶ منه ت ع، فيه ت *
۲۱۴ ۲۰ (طه)، ۱۱۰	۲۲۷ العلم، علوم ت
۲۱۵ گوشه برک مرمت شده و	۲۲۸ مشارک، یشارک ت
حدود چهار کلمه افتاده است	۲۲۹ بطراً، بطری ت
۲۱۶ در حدود سه کلمه افتاده .	۲۳۰ مقدور، مقدوراً ت
جائی که برک تعمیر و مرمت	۲۳۱ الصد الصد ت
شده است، شاید خوانده شود:	۲۳۲ دتمی المحصولون، دتمی
ولا یصح منه [نه آن فعل به]	المحصولون
۲۱۷ مضارب، مضارب ت	۲۳۳ یقصح، یقصح ت
۲۱۸ + لا ت	۲۳۴ غیر، غیره ت
۲۱۹ اریماً، عبارات (فرائض) معلوم	۲۳۵ الضروري، الضروري ت
و مشکوک است در ت ادما	۲۳۶ ثانی، ثانی ت
به نظر می آید	۲۳۷ مردطاً، مردط ت
۲۲۰ شاید سه کلمه افتاده، جائیکه	۲۳۸ معروه، معروقه ت
گوشه برک پاره شده است	۲۳۹ یساً، رتبات ت
۲۲۱ وعن، افتاده است، جائی که	۲۴۰ یحالف، یحالف ت
برک از طرفی است حصار	۲۴۱ معتصماً، معتصم ت
دیده است	۲۴۲ ولا تؤدی الیها العمر، ولا تؤدی
۲۲۲ حدوا، حد ت	الیها العمر ت کسی ممکن
۲۲۳ ذکرناه، این طور در ت،	ست معاونند ولا تؤدی الیها
شاید خوانده شود کرده	العمر، اما این کمتر موافق به
۲۲۴ مبتدأ، مبتدل ت	نظر می رسد .
۲۲۵ کذا، بدون نفس پیش از	۲۴۳ والتشیت تنقیصه، و التسمی
المخلوق	معصنه ت (= والتشیت

٢٥١	القُدْر، القُدْر ت ، شابد	مقتضيه	
	خواتمه شود القدرة	٢٢٢	قري، يري ت
٢٥٢	معدورة، مقدور ت	٢٢٥	يشتها، شها ت
٢٥٣	والهبة، والسمه ت	٢٢٦	لم، لو ت
٢٥٤	تجمع جميع، تجمع ت	٢٢٧	يعود، لعود ت
٢٥٥	ان تكرار اشتباهي ت	٢٢٨	تحويز، سهوز ت
٢٥٦	مقدورة، مقدرة ت	٢٢٩	تقدر، تقدر ت
٢٥٧	كونها، كونه ت	٢٥٠	الغرب، الطرف ت

❖ (فهرست نامهای کسان و فرقها و گروهها) ❖

ابن الحنبلی ۱۵، ۴۱، ۵۸، ۵۹، ۷۳

ابن فورك ۳، ۱۵، ۷۵

ابو اسحق ۱۳، ۴۳، ۴۷، ۶۵، ۷۵، ۸۶، ۹۶

ابوبکر، الاستاذ ابوبکر، الاستاذ ابوبکر ابن فورك - ابن فورك

ابوجعفر السمنانی (القاضی ...) ۸۱

ابو جهل ۲۱

ابوالقاسم الاسفرائینی (شیخنا ...) ۳۳

ابوهاشم ۵۸

الاستاذ ۴۷، ۶۶، ۷۳، ۸۰، ۹۶، ۹۷

الاستاذ ابو اسحق - ابو اسحق

الاستاذ ابوبکر، الاستاذ ابوبکر ابن فورك - ابن فورك

الاسلامیین ۶۱

الاصحاب، اصحاب ۴۱، ۴۵، ۵۳، ۵۶، ۷۶، ۷۸، ۸۶

اصحاب جهنم ۸۶

اصحاب السرورات ۸۶

اصحاب القاضی ۸۱

اصم ۵۲

الاصولیین، الاصولیین ۱۱، ۶۰

اهل التّصعیل (= المصلون) ۳۷، ۴۳، ۶۰، ۸۵، ۹۱

أهل الحق ٩٢، ٩٣، ٩٤

أهل الدهر ٦١

أهل السُّفْطَة ٩١

أهل المقالات ٨٥

الأنبياء ٣٥

الأئمة ١٦، ٢٦، ٥٤، ٥٨، ٦٠، ٦٢، ٦٣، ٦٥، ٧١، ٩٢، ٩٣، ٩٤

الأئمة المتقدمين ٨٣

بعضُ الأصوليين المُستتمين إليها ٧٥

بعضُ الأُعيان، المُستتمين إلى العُقْهَاء ٥٩

بعضُ الأولاد ٣

بعضُ الأئمة ٧٨، ٨٥

بعضُ العُقْهَاء ٦٩

بعضُ القُدَمَاء ٣٢

بعضُ المتأخِرين ٧٥

بعضُ المتَحْذِقِينَ ٧٥

بعضُ المتكَلِّمِينَ ٥٣، ٨٣

بعضُ المصنِّفِينَ في الأصول ٨٥

بعضُ النَّاسِ ٨٥

الثنويَّة ٦١، ٦٢

الجنائِي ٨، ٧٣، ٧٩

حُجُورُ العُقَلَاء ٨

التهمة ٣٢

الدهريَّة ٣٠

الزُّنُوح ٦٢

السَّامِيُّ، السَّامِيَّة ٣٧، ٣٤

السُّفْطَانِيَّة ٣٧

شَيْخَنَا ٩، ٥١، ٥٢، ٥٧، ٧٥، ٧٧، ٧٨

الطَّائِعِيُّونَ، الطَّائِعِيْنَ ٦١، ٦٢

عبد الجَّار ٦٧

لَمَقْلَا ٨، ٩

العلماء ٨٢

القاسى ٩، ١١، ١٢، ١٥، ١٧، ١٨، ٢٥، ٢٦، ٢٧، ٣٠، ٣٢، ٣٩، ٤١، ٤٥

٣٧، ٣٩، ٥٣، ٥٦، ٥٧، ٦٠، ٦٦، ٦٧، ٦٨، ٧١، ٧٤، ٧٦، ٨٠، ٨١

٨٢، ٨٣، ٨٤، ٩٣، ٩٤، ٩٥

القائلين بان العلوم ضرورية ٩١

القائلين بالطبائع المتجددة ٣٠

الْقَدْرِيَّة ٩٢

القدماء منهم (= من المعتزلة) ٣٣

القفال الشانئ ٧٥

الكُرَامِيَّة ٣٠، ٨٦

الْكُتُبِي ٢٥

الْكُفْرَةُ ١٣

المُتَاخِرُونَ ٧٩

مُنْتَهَى الْهَيْوَلَى ٦٢

الْمَجَسَّمَةُ ٦١

مُخَالَفَى الْإِسْلَام ٨

المذكّمين ٣ ١١، ٦٦، ٨٤

المحصّون، المحصّين (أهل التحصين) ٢٥، ٣٢ ٥١، ٥٣، ٥٨، ٥٩، ٦١،

٧١، ٧٣، ٧٧، ٨٢، ٨٣، ٨٤، ٩٣

المحصّون القائلون بالأحوال ٢٠

المحقّقين ٣ ١٣، ١٥، ٢٨، ٥١، ٨٣، ٩٠

المستعملون ٣٢

المستعملون ١٠ ١٣، ١٣، ٢١، ٢٢، ٢٥، ٢٧، ٢٨، ٣٣، ٣٨، ٣٩، ٤٠،

٤١، ٤٣، ٤٤، ٤٧، ٤٨، ٤٩، ٥١، ٥٣، ٥٨، ٦٠، ٦٢، ٧٢،

٧٣، ٧٥، ٧٨، ٧٩، ٨١، ٨٥، ٩٢، ٩٣

معظم العقلاء ٣

معظم المحصّين ١٥

معظم المحقّقين ٣١ ٥٩

معظم النظار ١٣

مقلدون، مقلّدين ١٣، ٩٠

محددة (ملاحظة) ٣٣، ٥٢، ٦١، ٦٢

منكرى النظر (= نفاة النظر) ١٣، ٨٦

الموحّدين ٣٦

المطّاع ٨٧

نفاة المطر (= منكرى النظر) ٧، ١٢، ١٦، ٣٣، ٨٧

## فهرست نام كتابها

- الأواب ( كتاب .. ) ٢٢  
 التماثل ( كتاب ... ) ٥٣  
 التمهيد ٨٢  
 الجامع ٧٣  
 الرؤية ( كتاب ... ) ٣٨  
 شرح اللمع ٣  
 العيائل ( كتاب ) ٧٢، ٦٣، ٥٨، ٥٧، ٣٧، ٣٢  
 ما يُعْمَل وما لا يُعْمَل ( الكتاب المترجم ... ) ٢٨  
 المُغْنَى ٦٧  
 النقص، النقص الكبير [ كتاب . ] ٩٣، ٢٩، ٢٧، ٢٠  
 الهداية ٩٣، ٨٢، ٢٨



## غلطنامه

صفحه	سطر	درست	غلط
۱	۱۳	الاحتمالات	الاحتمالات
۱۷	۱۶	رام	دام
۳۶	۹	فارقوا	فادقوا
۴۳	۶	حدّاً	جدّاً
۵۷	۱۷	حدّاً	حادّاً
۶۳	۴	لیم	لیم
۶۵	۱۵	التزم	الترم
۶۵	۲۳	غائباً	غالباً
۶۹	۱۷	ولم يدل علمه	ولم يدل
۷۰	۲۲	مدلوها عند ثبوتها	مدلوها عند ثبوتها
۷۰	۲۳	استغناءها	انتفاها
۸۸	۱۴	حقى	حق
۹۴	۱۰	محوها	مروها
۹۵	۵	مهيئا	مبيئا
۹۵	۱۰	لم يمتنع نصب الدليل على بعضها . اعنى العلوم .	لم يمتنع دلالت بعضها على بعضها . اعنى العلوم .

## دو نکته

- ۱- حرف «ر» و «پ» که همراه با عدد در طی سطور آورده شده نشانه اختصاری است و «پشت» است که نشان دهنده صفحه روی و صفحه پشت سحه است
- ۲- شیئی نشانه سحه شرح ارشاد است و مناسب این بود که ش ۱ آورده شود.

1. Al-Shāmil fī Ja'ū al-Dīn, ed. Helmut Klopfer, Cairo, 1383/1963 and ed. A. S. al-Nashar, Alexandria, 1969. Klopfer's edition is based on MS. Kōprülü no. 826 and al-Nashar's on the photographic copy of the same manuscript contained in the Dār al-Kutub al-Misriyya and listed as 'ilm al-kalām no. 1290. The portion of the text edited by Klopfer ends on p. 342 of al-Nashar's edition. Klopfer did not reproduce the colophon of the manuscript nor does he give any adequate description of it (see pp. 6-8 of his preface) and al-Nashar, who did not actually see the Kōprülü copy and was not cautioned by the note on the first page of the photographic copy, both in Arabic and in Turkish in Arabic characters, noting that the photographs were made in Istanbul, thought that he had to do with two distinct copies of the work (see his preface, p. 64). There are, in fact, a number of variants between the two printed editions, arising chiefly from the almost total lack of diacritical marks in the Kōprülü manuscript (which is written, however, in a fine, bold and wholly legible hand - nothing like the cramped scrawl of the Tehran copy), but also, because of poor editing and/or proof-reading, there are a number of omissions in the one or the other edition, most often in that of al-Nashar.
2. Cf. H. Klopfer's edition, p. 154 (= N. pp. 272ff). Direct mention or citation of the Sharḥ al-Luma' occurs, e.g., at N. pp. 211, 12, 123, 12, 192, 2, 211, 12 221, 2f., 321, 19f. That the Shāmil treats of the K. al-Luma' was noted already by R. McCarthy in The Theology of al-Ash'ari (Beirut, 1953), p. xiv.
3. Though we cannot know the relative proportions of the parts of the text, it would seem clear from al-Juwaynī's remarks at N. pp. 192, 221, and 223 that much of this "extraneous" material was likewise contained in the Commentary of al-Bāqillānī. The "empire" and "question" that al-Juwaynī himself has introduced are not clearly indicated.

I wish to thank the Institut of Social Studies and Doctor Mohaghegh in particular for the assistance I received in the preparation of this text

R.M.F.

October First, 1981

of the unreliability of the text, and it is frequently so doubtful the correctness of the text but can make no confident conjecture either about its soundness or error. In dealing with such cases I have taken a rather conservative position. That is to say, I have made or suggested a minimum number of emendations and have indicated or suggested that there are omissions where the fact is clear to see or where no other explanation of nonsense seemed possible, even though the exact location of the omission, in one or two instances, cannot be fully determined with absolute certainty.

There are a number of places in the second part of the text here published where it has been possible to correct or improve the reading of T on the basis of the Commentary on the Irshād of al-Juwārī written by the I-Qāsim al-Hinābūrī al-Angārī d. 542/1148, a portion of which is preserved in MS. ELS no. 634 of the Princeton University Library, and which, though never cited by title, is frequently, and sometimes extensively, quoted and paraphrased in T.

The sections of the Commentary on the Irshād that correspond to portions of the Shāmil here published are these:

al-Shāmil

Sharh al-Irshād

al-qifāt al-tābir al-lil-hudūth, pp. 22-41

foli 50r 1 54r 5

al-hadd wa-ma'ādhū, pp. 42-60

" foli 54r 5 56v 7

al-adlāla al-'aqliyya, pp. 60-74

foli 56v 8 60r 6

I have cited the variants of the Sharh al-Irshād or used it to amend the text chiefly where it appears reasonably certain that one has to do with direct borrowing or citation and not with free paraphrasing. In a few instances, however, where the text of T is plainly corrupt, I have suggested emendations on the basis of the Commentary on the Irshād even though it appears to paraphrase the Shāmil, since it is a witness to the latter text even if but mes only obliquely.

it is sometimes difficult if not impossible to be certain whether the scribe meant to write wa- or fa-. Alif maadda sometimes occurs where one would properly expect alif maqsurā and vice-versa.

Vowelling is not infrequently indicated (including tanwīn), but where the i'rab is marked errors are by no means uncommon. Similarly where the case ending is or should be indicated in the consonantal spelling, i.e., by the presence of an alif, errors are not uncommon.

The Tehran manuscript represents a somewhat different text from that of the Ḥayrūḍī copy; there are, on average, about nine variants per page of al-Nashār's edition. Among these the majority are of little or no significance, being either the substitution in one for a synonymous word in the other or the presence or absence of ta'ḍīlā and the like. In some places, however, T does supply us with the correct reading or with material that is dropped - either a single word or a sentence - in K. Losses and errors, however, are far more common in T than in K.

Because T is a poorly executed copy one is presented with a number of ambiguities and difficulties in attempting to edit the text where there is no corresponding section in K. In many places, to be sure, simple errors and scribal lapses are plain to see and to correct. Likewise, where both syntax and context are obviously broken it is evident that something has been lost, even though one cannot know whether it be several words, a line or several lines. In others where only the syntax is broken without any apparent discontinuity in the immediate context, it is impossible to tell whether the copyist has made some simple blunder without omitting anything of the text or has, as frequently he does, dropped a word or some part of the sentence. In a number of places, however, where what is written is merely awkward or contextually odd without being clearly absurd or in conflict with the position that is known to be that of the author, one has, because

take up the argument of al-Luma' §6. Of the hundred and thirty eight pages of the section, only seventeen are directly addressed to the text of the Luma'.

Passages of the Shāmil that are explicitly directed to the Luma' of al-Ash'arī are thus few and those in which it is cited relatively rare and their relationship to the text of the Luma' published by Fr. Richard McCarthy somewhat ambiguous. If al-Juwaynī does not always paraphrase the text of the Luma' when he has occasion to cite it as is evidently the case at N. p. 3391, where the citation of al-Luma' §7 occurs in three different wordings, it would seem that he (or al-Bāqillānī in his Commentary) employed a recension of the work different from that which we know.

#### The Manuscript

The Tehran University Central Library manuscript no. 350 consists of 246 leaves containing normally twenty four lines to the page, occasionally twenty three. The first leaf has been repaired so that the margins of the recto and the top of the verso are lost. In the process of being repaired the leaf has been turned about so that the original recto now stands as the verso. The verso (the original recto) is blank except for the single line at the top which is almost entirely covered with a strip of paper affixed during the reparation. Through the other side one can see the word kitāb, written in large letters, but the rest, which probably contained the title of the work, is not readable.

The hand is a small, cramped naṣṣihī, the forms of whose letters are not infrequently ambivalent. In many cases the diacritical marks are omitted and frequently the presence of the letters bā', tā', thā', etc., is not to be discerned. Thus often we find اختلف apparently written for اختلف, كبر for كبير, عر for غير and the like. wāw is often connected (or apparently so) to the following letter so that in the absence of diacritical marks

available in Prof. Nashar's edition. Taken all together we have still only a fraction of this extensive compendium. The work is of considerable importance, however, so that even though one may reasonably hope that further portions of the book may come to light, these few pages merit publication now.

The Shāmil is an exposition (taḥrīr) of al-Baḡillānī's Commentary (sharḥ) on the Kitāb al-Lum' of al-Ash'arī. That the work is addressed to the K al-Lum' is apparent even in the brief preface of the work that was published by H. Klopfer. The present fragments make this fully explicit, for the author states at the beginning of the book that upon being requested to write an exposition of a work of moderate length and detail he chose al-Baḡillānī's Commentary on the Lum', adding to it such topics and questions as seemed required while at the same time trying to avoid excessive length.

The scope of the Lum' is clearly indicated by its title. It may be seen rather clearly in a cursory examination of its pp. 2-12 which treat of the temporal createdness of the universe, discussed by al-Ash'arī in §6 of the Lum', a section consisting of three folios. Al-Baḡillānī begins his section with a discussion of the definition and nature of "contingency" shay' (N. pp. 124ff.), followed by a discussion of the atom al-ḥaṭh and thence proceeds, not without the examination of some corollaries, to the traditional proof of the temporal contingency of all material being which is based on the "four theses": (1) the entitative reality of "accidents" (N. 186ff.), (2) the temporal contingency of "accidents" (N. 186ff.), (3) the atoms cannot exist wholly without "accidents" (N. 204ff.), and finally (4) it is impossible that there be no temporal beginning to beings composed of atoms and "accidents" (N. 215ff.). This, then, is followed, as in the traditional order of topics in the Kalām compendia, by the refutation of the "mulḥida", the dualists, the Christians, and others (N. pp. 223ff.). Only then (N. p. 245) does the author

## PREFACE

A portion of the first part of the Kitāb as-Sāmīl fī Uṣūl ad-Dīn of abū l-Ma-  
'ā.ī 'Abd al-Malik ibn 'Abdalāh ibn Yūsuf al-Juwaynī, commonly known as Imām  
al-Haramayn (419/1028-487/1085), appeared more than fifteen years ago. This was  
followed by Prof. A. S. al-Nashar's publication, in 1969, of some six hundred pages  
of the same work, including the portion which had previously been published. It  
was about this time that Prof. Mehdi Moheghbeh of the Institute of Islamic Studies  
sent me a microfilm copy of the manuscript no. 350 of the Tehran University Central  
Library with the suggestion that I should edit it for publication. Though  
presenting some important new material, most of what the manuscript contains was by  
then already available in al-Nashar's edition of the first part of the Shāmīl and  
because of this and because the text represented in the printed edition is  
fundamentally superior to that of the Tehran manuscript, the task of preparing the  
latter for publication did not seem to be urgent. Other labors consequently  
intervened. Originally I had hoped to find time to prepare an edition of the  
additional material contained in the Tehran manuscript together with a full list of  
the variants between it and the Koprulu manuscript. For such a project, however,  
because of the length of the book and the great number of variant readings, I was  
unable to find sufficient time and so came at length to the conclusion that since  
the new material is of significant interest to the history of Islamic philosophy  
and theology and so should be made generally available, it were better to publish  
it by itself than to postpone its publication indefinitely in the hope that a long  
interval of free time would be found in which the more ambitious project originally  
conceived could be carried to completion.

What I have, then, to present here is but a small addition to what is already



**XXVIII A. Āmrī**

*Al-Amr al-Ālī* edited and introduced by E. Rowan (Beirut 1979)

**XXIX J. Mujaṭṭabī**

*Bunyād-i Hikmat-i Sabzā'ī*, Persian Translation of T. Izutsu's *The Basic Structure of the Metaphysics of Sabzā'ī* (Tehran, 198 )

**XXX Hasan ibn i Shāhid i Thānī**

*Ma'ālim al-Uṣūl*, with English and Persian introductions, by M. Mohaghegh and T. Izutsu (under print)

**XXXI Nāṣir Khusraw**

*Ẓād al-Mu'āḥḥin*, Persian Text edited by G. M. Wickens (under preparation)

**XXXII Nāṣir Khusraw**

*Ẓād al-Musāfirin*, English Translation by G. M. Wickens (under preparation)

**XXXIII S. A. 'Alavī**

*Sharh-i Qabasat* edited by M. Mohaghegh (under preparation)

**XXXIV A. Lāhijī**

*Shawāriḥ al-Ithām fī Sharh-i Tafsīr al-Kalām*, edited by M. Mohaghegh and T. Izutsu (under preparation)

**XXXV Martin J. Modersmott**

*The Theology of al-Shaykh al-Muṣṭafā* (3413-022), Translated into Persian by A. Ārām (under print)

**XXXVI Ibn i Sīnā (980-1037)**

*Al-Mabda' wa al-Ma'ād*, edited by A. Nurānī (under print)

**XXXVII H. M. H. Sabzawārī (See No. 1)**

**XVII M. Mohaghegh**

*Bist Qafid* Twenty Treasures of Islamic Philosophy, Theology, Sects and History of Medicine with an English introduction by J. Van Ess (Tehran, 1976).

**XVIII A. Zunuzi (ob. 1841)**

*Anwār-i Jalaliyah*, Persian text edited with Persian introduction by S. J. Ashiyani, and English introduction by S. H. Nasr (Tehran, 1976).

**XIX A. Jami (1414-1492)**

*al-Durrat al-Fakhrah*, edited with English and Persian introductions by N. Heer and A. Mutavi Behbahani (Tehran, 1980).

**XX Asiri Lahiji (ob. 1506)**

*Darb*, edited by B. Zafarnia with introduction by N. Ansari (Tehran, 1978).

**XXI Nasir-i Khusrav (1004-1091)**

*Darb*, edited by M. Miravi and M. Mohaghegh (Tehran, 1978).

**XXII A. T. Isfahābadi (ob. 1648)**

*Shurh-i Furūq al-Hikmah* Persian text edited by M. T. Daneshpazū, with two articles on *Furūq* by Khalil Jouri and S. Pines (Tehran, 1980).

**XXIII Sultān Valad (1226-1312)**

*Kitāb-i Asma*, edited by A. Sultani Gerd Faramarzi (Tehran, 1980).

**XXIV Nasir al-din al-Jūzi (1201-1274)**

*Talkhis al-Muhassat*, edited by A. Nûrani (Tehran, 1980).

**XXV Rukn al-din Shīrāzi (ob. 1367)**

*Nuṣṣ al-Aḥyāʾ fi Tarjamat al-Fuṣūṣ* edited by R. A. Maziūma with an article by J. Huma'i (Tehran, 1980).

**XXVI M. Tabrizi (fl. 13th century)**

*Sharh-i But wa panj Muqaddimah-i Ibn-i Maymun*, edited by M. Mohaghegh and translated into Persian by J. Sajjadi (Tehran, 1981).

**XXVII I. Juwaini (1028-1085)**

*al-Shāmil Fi Uṣūl al-Dīn*, edited by R. Frank with an introduction translated into Persian by J. Mujaḥḥad (Tehran, 1981).

- VII **Mīr Dāmād** (ob. 1631).  
*al-Qabasāt*  
 Vol. I Arabic text edited by M. Mohaghegh, A. Musavi Behbahāni,  
 T. Izutsu and I. Dibāji (Tehran, 1977)
- VIII *Collected Papers on Logic and Language*  
 Edited by T. Izutsu and M. Mohaghegh (Tehran, 1974)
- IX *Henry Corbin Festschrift*  
 Edited by Seyyed Hossein Nasr (Tehran, 1977)
- X **H. M. H. Sabzawāri**  
*Sharḥ al-Ghurat al-Farḍiyya of Sharḥ al-Mawḍiʿiyya*  
 Part One "Metaphysics" translated into English by T. Izutsu and  
 M. Mohaghegh (New York, 1977).
- XI **T. Izutsu**  
*An Outline of Islamic Metaphysics on the Basis of al-Fārabi's Commen-  
 tary on Sabzawāri's Sharḥ al-Ghurat al-Farḍiyya* (in Preparation)
- XII **Mīr Dāmād**  
*al-Qabasāt*  
 Vol. II. Persian and English introduction, indices and commentary  
 and variants by T. Izutsu, M. Mohaghegh, A. Musavi Behbahāni and  
 I. Dibāji (in Preparation).
- XIII **A. Badawī**  
*Aḥl al-ʿIrāq fī al-Islām* (texts and notes) (Tehran, 1974)
- XIV **M. Mohaghegh**  
*Fīl-sūfīyya* (Ray, Muḥammad Ibn al-Ṣāfi al-Rāzi) (Tehran, 1974)
- XV **Bahmanyār Ibn Marzbān**  
*Kitāb al-Faḥṣṣā*, Persian translation entitled *Ḥam-i-Jahān* (compiled by  
 A. Narāni and M. T. Daneshpazuh) (under print)
- XVI **Ibn-i Miskawayh** (932-1030)  
*Jāmiʿ al-ʿAḥd*, translated into Persian by T. M. Shūshtari, edited by  
 B. Threlkeld with a French Introduction by M. Arkoun (Tehran, 1976)

## WISDOM OF PERSIA

**General Editors: M. Mohaghegh & C. J. Adams**

**I H. M. H. Sabzawālī (1797 - 1878).**

*Sharḥ-i ghurar al-Fard'id or Sharḥ-i Manzūmah*

Part One : "Metaphysics", Arabic text and commentaries, edited with English and Persian introduction and Arabic-English glossary, by M. Mohaghegh and T. Izutsu (Tehran, 1969. Second Edition, 1988)

**II M. M. Ashtiyānī (1888 - 1957).**

*Ta'liqāt bar Sharḥ-i Manzūmah ("Commentary of Sabzawālī Sharḥ-i Manzūmah")*

Vol. I. Arabic text edited by A. Falāuri and M. Mohaghegh, with an English introduction by T. Izutsu (Tehran, 1973)

**III M. M. Ashtiyānī**

*Ta'liqāt bar Sharḥ-i Manzūmah*

Vol. II ; Persian and German introductions, indices and commentary, by A. Falāuri and M. Mohaghegh (under print)

**IV Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism**

Edited by M. Mohaghegh and H. Landolt (Tehran, 1971)

**V N. A. Isfarāyīnī (1242 - 1314)**

*Kāshif al-Arār*

Persian text edited and translated into French, with French and Persian introductions by H. Landolt (Tehran, 1980).

**VI N. Rāzī (fl. 13th century)**

*Marmūzāt-i Asādī dar Mazmūnāt-i Dāwūdī*

Persian text edited with Persian introduction by M. R. Shafī'i Kadkani and English introduction by H. Landolt (Tehran, 1974)

# WISDOM OF PERSIA

- SERIES -

OF TEXTS AND STUDIES PUBLISHED

by

The Institute of Islamic Studies

McGill University, Tehran Branch

in Collaboration with Tehran University

**General Editors**

MEHDI MOHAGHEGH

Professor at Tehran University, Iran  
Research Associate at McGill University

CHARLES F. ADAMS

Professor at McGill University, Canada  
Director of the Institute of Islamic Studies

Institute of Islamic Studies McGill University  
Tehran Branch, P.O. Box 314/1135

Printed by Hedayat Press, Tehran-Iran



McGill University



Tehran University

**McGill University, Montreal, Canada**  
**Institute of Islamic Studies, Tehran Branch**

*In Collaboration with*  
**Tehran University**

# **AL-KITÂB AS-SAMIL**

## **FÎ'USUL AD-DIN**

**Abû l-Ma' âli Al-Juwayni, Imâm Al-Haramayn**

*The Exposition of al-Baqilânî's*  
**Commentary on the Kitâb al-Luma'**  
*Some Additional Portions of the Text*

**R.M. FRANK**

Tehran

1981



1401

A. H.









ADJAWAYAH

1023-1083

AL-KITAB  
AS-SAMIL FI'USUL AD-DIN

TEHRAN 1381